

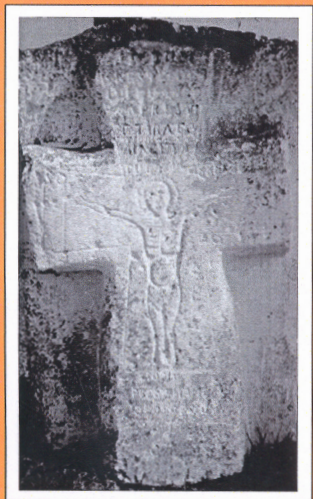


ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC

AL MOLDOVEI

VII



IASI
2007

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei primește articolele dvs. în următoarele condiții:

1. Text de cel mult 25 pagini (inclusiv note, imagini și eventuale anexe), redactat cu **â**, în Times New Roman 12, la un rând – pe dischetă, CD sau e-mail la adresele: **etnomuz@gmail.com**, **etnomuz2003@yahoo.com**;
2. Articolele vor fi însoțite de un rezumat într-o limbă de circulație europeană;
3. Notele vor fi scrise, cu font 10, la subsolul paginii, iar pentru scrierea lor va fi utilizat sistemul european de notare, cu trecerea autorului, a titlului lucrării (italizat), localitatea, editura, anul și pagina;
4. Articolele nepublicate nu se restituie decât la cererea expresă a autorilor;
5. Responsabilitatea asupra conținutului textelor publicate revine exclusiv autorilor.

COMPLEXUL NAȚIONAL MUZEAL „MOLDOVA” IAȘI
MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI
VII

IAȘI – 2007

CONSULTANT ȘTIINȚIFIC

Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru

REDAȚIA

Vasile Munteanu – redactor coordonator

Marcel Lutic – secretar de redacție

Angelica Olaru

Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE

Angelica Olaru

TRADUCEREA

Coralia Costăș

Adresa redacției:

Muzeul Etnografic al Moldovei

Bulevardul Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 1, Iași, 700028

tel. 0232/213296, 0232/213324; int. 123, 144, 174

E-mail: etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@gmail.com

ISSN 1583-6819

SUMAR

RESTITUIRI

Petru CARAMAN, <i>Asupra modalității de a studia balada populară.</i> <i>Metoda estetizantă</i>	11
Livia COTORCEA, <i>Modelul Petru Caraman</i>	23

STUDII

George BILAVSCHI, <i>Terminologia românească referitoare la practicile agricole și pastorale tradiționale</i>	33
Varvara BUZILĂ, <i>Batista în contextul comunicării juvenile</i>	69
Elena CHIABURU, <i>Însemnările cu blestem – formă de protejare spirituală a cărții vechi și sursă de informații istorice</i>	93
Adina HULUBAȘ, <i>Recluziunea inițiată a fetei de măritat din folclorul literar românesc</i>	119
Cristina LUNG (POPESCU), <i>Roluri feminine în riturile asociate nașterii și botezului în societatea tradițională românească</i>	137
Mircea PĂDURARU, <i>Schiță pentru o istorie a ideii de diavol în mentalul românesc</i>	153
Ioana REPCIUC, <i>Poetica spațiului în descântecele românești</i>	169

MATERIALE

Elizaveta CVILINCOVA, <i>Moștenirea – în cadrul relațiilor familiale – la găgăuzii din Moldova și Bulgaria la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea</i>	201
Ovidiu FOCȘA, <i>Ioan Bud, meșter drănițar de pe Valea Cosăului, Budești – Maramureș</i>	211
Mircea FOTEA, <i>Considerații privind contribuția lui Grigore Bostan la cercetarea folclorului din spațiul carpato-nistrean</i>	221

ANIVERSĂRI

Marcel LUTIC, <i>Jumătate de veac de la deschiderea expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei. Mărturii, acte și documente (I)</i>	227
Simona MUNTEANU, <i>Ioan TOȘA, Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei (1958- 2008)</i>	301

CORESPONDENȚĂ

<i>Scrisori de la Octavian Buhociu (Iordan DATCU)</i>	317
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Paul H. STAHL (1925-2008) (Ion H. Ciubotaru)</i>	347
---	-----

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

Ion MUȘLEA, <i>Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare (1930 – 1948)</i> , Cluj, Editura Fundației Pentru Studii Europene, 2003 (Adina HULUBAȘ)	355
Romulus VUIA, <i>Folclor românesc din Transilvania și Moldova</i> , București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2005 (Adina HULUBAȘ)	359
Marcel LUTIC, <i>Timpul sacru. Sărbătorile de altădată</i> , Iași, Editura Fundației Academice AXIS, 2006 (Lucia CIREȘ)	362
Corneliu Ioan BUCUR, <i>Muzeul civilizației populare tradiționale „ASTRA” (Dumbrava Sibiului)</i> . Catalog, Sibiu, Editura „Astra Museum”, 2007 (Ioana REPCIUC)	365
Robert DELIÈGE, <i>O istorie a antropologiei</i> . Școli, autori, teorii, Chișinău, Editura Cartier, 2007 (Ioana REPCIUC)	369
Ioan GODEA, <i>Dicționar etnologic român</i> , București, Editura Etnologică, 2007 (Maria BÂTCĂ)	377
„LARES”, <i>Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici</i> diretta da Pietro Clemente, Firenze, Anno LXXIII, nr. 2, Maggio-Agosto, 2007 (Silvia CIUBOTARU)	380
Ion CHERCIU, <i>Costumul popular din Țara Vrancei</i> , București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2008 (Maria BÂTCĂ)	384
Marian MUNTEANU, <i>Folclorul detenției</i> . Formele privării de libertate în literatura poporană. Studiu, tipologie, antologie de texte și glosar, București, Editura Valachia, 2008 (Camelia BURGHELE)	388

ABREVIERI	391
------------------------	-----

TABLE DES MATIERES

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>Sur la manière d'étudier la ballade populaire.</i> <i>La méthode esthétisante</i>	11
Livia COTORCEA, <i>Le Modèle Petru Caraman</i>	23

ETUDES

George BILAVSCHI, <i>La Terminologie roumaine concernant</i> <i>les pratiques agricoles et pastorales traditionnelles</i>	33
Varvara BUZILĂ, <i>Le Mouchoir dans le contexte de la communication</i> <i>juvénile</i>	69
Elena CHIABURU, <i>Notes à malédictions – forme de protection</i> <i>spirituelle des livres anciens et source d'informations historiques</i>	93
Adina HULUBAȘ, <i>La Réclusion initiatique de la jeune fille prête</i> <i>à se marier dans le folklore littéraire roumain</i>	119
Cristina LUNG (POPESCU), <i>Rôles féminins dans les rites relatifs à la</i> <i>naissance et au baptême dans la société roumaine traditionnelle</i>	137
Mircea PĂDURARU, <i>Pour une histoire de l'idée de diable dans</i> <i>la mentalité roumaine</i>	153
Ioana REPCIUC, <i>La Poétique de l'espace dans les charmes roumains</i>	169

MATERIAUX

Elizaveta CVILINCOVA, <i>L'Héritage – dans le cadre des relations</i> <i>de famille – chez les Gagauz de Moldavie et de Bulgarie, à la fin</i> <i>du XIXe siècle et début du XXe</i>	201
Ovidiu FOCȘA, <i>Ioan Bud, fabricant de bardeaux de la vallée</i> <i>de la rivière Cosău, Budești – Maramureș</i>	211
Mircea FOTEA, <i>Considérations concernant la contribution de Grigore</i> <i>Bostan à la recherche du folklore de l'espace carpato-dniestréen</i>	221

ANNIVERSAIRES

Marcel LUTIC, <i>Moitié de siècle depuis l'inauguration de l'exposition</i> <i>permanente du Musée Ethnographique de la Moldavie.</i> <i>Témoignages et documents (I)</i>	227
Simona MUNTEANU, Ioan TOȘA, <i>L'Annuaire du Musée</i> <i>Ethnographique de la Transylvanie (1958- 2008)</i>	301

CORRESPONDANCE

<i>Lettres d'Octavian Buhociu (Iordan DATCU)</i>	317
--	-----

IN MEMORIAM

<i>Paul H. STAHL (1925-2008) (Ion H. Ciubotaru)</i>	347
---	-----

COMPTE-RENDUS, PRESENTATIONS, NOTES

BIBLIOGRAPHIQUES	355
-------------------------------	-----

<i>ABREVIATIONS</i>	391
----------------------------------	-----

TABLE OF CONTENTS

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>On the Ways of Studying the Folk Ballad. The Aesthetizing Method</i>	11
Livia COTORCEA, <i>Model Petru Caraman</i>	23

STUDIES

George BILAVSCHI, <i>Romanian Terminology Pertaining to the Traditional Agrarian and Pastoral Practices</i>	33
Varvara BUZILĂ, <i>The Handkerchief in the Context of Juvenile Communication</i>	69
Elena CHIABURU, <i>Notes Containing Curses – A Way of Spiritual Protection of Old Books and Source of Historical Information</i>	93
Adina HULUBAȘ, <i>Initiation Reclusion of the Young Girl to Get Married Within the Romanian Literary Folklore</i>	119
Cristina LUNG (POPESCU), <i>Feminin Roles in Birth – and Baptism – Associated Rites in the Romanian Traditional Society</i>	137
Mircea PĂDURARU, <i>Towards a History of the Idea of Devil in Romanian Mentality</i> ,	153
Ioana REPCIUC, <i>Poetics of Space in the Romanian Spells</i>	169

MATERIALS

Elizaveta CVILINCOVA, <i>Marital and Family Relationships – at the Gagauz People of Moldova and Bulgaria, at the End of the 19th Century and Beginning of the 20th</i>	201
Ovidiu FOCȘA, <i>Ioan Bud, Shingle Maker on the Valley of Cosau River, Budești – Maramureș</i>	211
Mircea FOTEA, <i>Considerations on Grigore Bostan's Contribution to the Research of the Folklore in the Carpathian – Dniestrian Territory</i>	221

ANNIVERSARIES

Marcel LUTIC, <i>Half a Century Since the Inauguration of the Permanent Exhibition of the Ethnographic Museum of Moldavia. Testimonies and documents</i>	227
Simona MUNTEANU, Ioan TOȘA, <i>The Annual Bulletin of the Ethnographic Museum of Transylvania (1958- 2008)</i>	301

CORRESPONDENCE

<i>Letters of Octavian Buhociu (Iordan DATCU)</i>	317
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Paul H. STAHL (1925-2008) (Ion H. Ciubotaru)</i>	347
---	-----

<i>REVIEWS, PRESENTATIONS, BIBLIOGRAPHIC NOTES</i>	355
---	-----

<i>ABBREVIATIONS</i>	391
-----------------------------------	-----

REMEMBER

Pe la începutul toamnei lui 1940, profesorul Petru Caraman scria un studiu de cea mai stringentă actualitate: *Românitatea Basarabiei văzută de știința oficială sovietică*. Era modul său de a protesta împotriva actului abuziv de ocupare a Basarabiei și Bucovinei de Nord de către URSS: „M-am simțit dator să arăt nedreptatea ce li se făcuse românilor”. Pornind de la publicațiile Academiei din Leningrad – având ca punct de referință cărțile lui L. S. Berg¹, cel mai autorizat specialist sovietic în problemele etnografice și demografice ale Basarabiei –, Caraman face o amplă demonstrație că, în provincia din stânga Prutului, populația predominantă o formează românii. El arată de la început că studiile lui Berg au un caracter științific incontestabil. Evident, cu o serie de erori și tendințe de escamotare a adevărului, pe care le amendează. Totuși, aveau meritul că se ocupau de toate populațiile din spațiul basarabeian, indicând, cu exactitate, procentul pe care îl reprezenta fiecare în parte: români 53,55%, ucraineni 20,31%, evrei 7,25%, bulgari 5,58%, ruși 5,12%, germani 3,54% etc.

Comparând rezultatele cercetărilor făcute de Berg cu cele existente în cea mai recentă statistică oficială românească², realizată de reputatul sociolog Sebastian Manuilă în anul 1938, profesorul ieșean constată că între cele două surse documentare există o concordanță aproape perfectă: „Concluzia care se desprinde este că, pentru a arăta majoritatea copleșitoare a elementului românesc în Basarabia, chiar știința oficială rusă – așa tendențioasă cum e –, ne servește admirabile argumente”³. Un cercetător francez, care intrase în posesia studiului său,

¹ *Бессарабия – Страна, люди, Хозяйство* (Basarabia – Țara, oamenii, economia), Петроград, 1918; *Население Бессарабий – этнографический состав и численность*. С 10 – верстной этнографической картой. (Populația Basarabiei – componența etnografică și densitatea. Cu o hartă etnografică la scara 1/10), Петроград, 1923.

² Sebastian Manuilă, *Recensământul general al populației României*, București, Institutul Central de Statistică, 1938.

³ Petru Caraman, *Memoriu despre activitatea mea la Universitatea din Iași*, în anii 1939-1940 și 1940-1941. (Arhivele Naționale ale României (ANR), Iași, Fondul Rectorat, Ds. 2093, p. 22.)

îi scria: „Vous battles les Russes avec leur propre bâton. C’est ce qu’il méritent bien ces farceurs de la démocratie”⁴. Într-adevăr, față de românii basarabeni, grupurile etnice conlocuitoare înregistrau procente mult inferioare. Prin urmare, Rusia sovietică acaparase pământurile țării noastre fără nici o justificare de ordin istoric, lingvistic sau demografic.

Acest important studiu al profesorului Caraman (publicat în revista „Însemnări ieșene”, anul V, nr. 11, 1940, p. 258-285), a rămas aproape necunoscut⁵. Periodicul în care s-a tipărit a apărut, dar difuzarea lui a fost interzisă de cenzura germană. Cu excepția câtorva exemplare sustrate de tipografi și a unor extrase – primite de soția autorului, în vreme ce acesta era mobilizat –, întregul tiraj al numărului respectiv a fost distrus, iar revista suspendată. Atitudinea nemților era pusă pe seama faptului că, în felul acesta, ar fi vrut să le distragă atenția rușilor de la planul lor de a-i ataca. Nu trebuie ignorate însă nici obligațiile morale pe care le aveau față de ruși, în virtutea pactului Ribbentrop-Molotov, care fusese încheiat de curând. Este posibil, de asemenea, ca dispariția revistei să fi fost pusă la cale și de reprezentanții mișcării legionare, având în vedere că atât redactorul Grigore T. Popa, cât și profesorul Caraman se aflau în dizgrația lor. Ceea ce au început să facă nemții sau legionarii, aveau să desăvârșească, peste câțiva ani, emisarii puterii sovietice. Aceștia au dezlănțuit o adevărată campanie pentru identificarea și distrugerea tuturor numerelor care fuseseră salvate, de data aceasta exclusiv din cauza studiului în discuție. Așa se face că marile biblioteci din țară nu au acest număr al revistei „Însemnări ieșene” în original, iar altele nici măcar nu știu de existența lui.

În martie 1975, profesorul Paul Miron – de la Albert-Ludwigs Universitt din Freiburg im Breisgau, pe atunci Republica Federală a Germaniei –, îi cerea insistent cărturarului ieșean studiul în discuție. Avea neapărată nevoie de el, pentru a-l folosi într-o lucrare a sa privitoare la Basarabia. Era vorba de *prelegerea* inaugurală (aflată atunci în curs de publicare), pe care o susținuse în vederea obținerii titlului de *ordentlicher Professor* al Universității la care lucra. Caraman i-a răspuns cu regret: „Cum nu vi l-aș da? Dar eu nu-l mai posed de mult. Înțelegeți de ce. M-am pus în legătură cu directorul Bibliotecii

⁴ Idem, *Corespondență inedită*. Scrisoare trimisă lui Ștefan Pascu, Iași, 19.II.1976, p. 1 v.

⁵ Cercetătorul clujean Mircea Popa, de exemplu, care a redactat articolul „Însemnări ieșene” din *Dicționarul general al literaturii române*, afirmă că prestigioasa publicație din capitala Moldovei și-ar fi încetat apariția la 1 octombrie 1940. (Cf. DGLR, E/K, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005, p. 728).

Centrale a Universității noastre, rugându-l să mi-l caute el pe undeva. N-a reușit! Biblioteca Centrală, care îl avea, nu-l mai are nici ea. Era o publicație considerată ca extrem de suspectă și de periculoasă; și oricine o avea a căutat să se descotorosească de ea. (Zic ei: din rațiuni de supremă prudență; zic eu: din cauza ignobilității lor lășități!). Astfel, oriunde se găsea, la vreo bibliotecă publică sau particulară, a fost înlăturată sau distrusă”⁶. Etnologul dorea însă, cu tot dinadinsul, să-i trimită lui Paul Miron studiul solicitat.

S-a gândit mai întâi că ar putea găsi revista sau poate vreun extras la urmașii profesorului Aurel George Stino, din Fălticeni, care recenzase studiul la vremea apariției. I-a scris soției acestuia, dar răspunsul nu a fost cel așteptat. Caraman era foarte aproape de sursa căutată, numai că – în febra investigațiilor –, nu s-a gândit la ea. Profesorul Stino primise extrasul de la prietenul său Artur Gorovei, iar folcloristului fălticenean i-l trimisese, cu autograf, chiar autorul. Mai mult decât atât, Gorovei dăruise o bună parte din biblioteca sa Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași, unde se afla atunci și se găsește și astăzi – ca o raritate bibliografică –, extrasul studiului îndelung prigonit.

La capătul unor asidue căutări, Caraman a dat de urma unui exemplar al revistei. S-ar fi aflat în posesia poetului George Lesnea, care îl căpătase de la un prieten tipograf. Lesnea îl avea într-adevăr, dar, când a auzit de intenția trimiterii unei copii a studiului în Germania Federală, a constatat subit că nu-l mai găsește. S-a recurs atunci la o stratagemă: Grigore Botez, directorul Bibliotecii Centrale, l-a rugat pe poet să-i împrumute acel număr al „Însemnărilor ieșene”, pentru a-l fotocopia, în vederea completării colecției revistei. În felul acesta, profesorul de slavistică a putut primi copia mult dorită.

Bucuros, cărturarul s-a grăbit să găsească o soluție pentru a-i trimite studiul profesorului Miron. La serviciile poștei nu putea apela, deoarece știa bine că toată corespondența sa era interceptată de Securitate. A căutat o cale ceva mai sigură. În perioada respectivă, plecau în R.F.G. mai multe cadre didactice de la facultățile de filologie și istorie ale Universității ieșene. Nici unul însă, dintre cei solicitați, nu a avut curajul să ducă plicul la destinație, deși aproape toți plecau la Freiburg, fiind invitați de Paul Miron. Până la urmă i l-a încredințat unui profesor de la Facultatea de Medicină (vecin cu Caraman), care pleca la

⁶ Petru Caraman, *Corespondență inedită*. Copia scrisorii trimise lui Paul Miron, Iași, 20.III.1975, p. 1. Se păstrează în arhiva cărturarului.

Heidelberg. Etnologul i-a telefonat de îndată lui Miron, oferindu-i detalii asupra celui ce îi ducea prețiosul document. Din păcate peste câteva săptămâni, vecinul său îi returna plicul, motivând că îi fusese oprit la vamă, de unde îl recuperase la întoarcerea în țară. Greu de crezut că vameșii s-ar fi mulțumit doar cu găzduirea aceluia studiu. În fine, la sugestia destinatarului, plicul i-a fost înmănat rectorului Mihai Todosia, care l-a trimis în R.F.G. împreună cu o serie de hârtii oficiale adresate Universității din Freiburg. După aproape un an, ajungea, în sfârșit, în mâinile celui care îl ceruse.

La începutul ultimului deceniu al veacului trecut, am republicat acest studiu în revista literară și social-politică „Basarabia” (nr. 2, 1992, p. 97-109), care se edita la Chișinău. Îl puneam la dispoziția cititorilor, după mai bine de o jumătate de veac de când le fusese destinat. A apărut în condiții grafice precare, cu o serie de omisiuni – printre care și *Harta etnografică a populației rustice a Basarabiei*, întocmită de L.S. Berg –, iar circulația, de-a dreptul prohibitivă, a periodicului a făcut ca lucrarea să fie citită de foarte puțină lume. Opt ani mai târziu, cercetătorii Costică Asăvoaie și Vasile Munteanu includeau acest studiu în volumul *Basarabia. Recurs la identitate*⁷, dar nici această antologie nu s-a bucurat de audiența cuvenită. Contribuția științifică a profesorului Caraman, pentru care autorul pătimise decenii de-a rândul, continua să rămână cvasinecunoscută. Este motivul ce a determinat includerea lucrării în sumarul numărului de față al „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei”, o publicație de prestigiu, cu largă circulație la nivel național, precum și în *Basarabia*. Gestul se constituie într-un semn de pioasă cinstire a memoriei ilustrului învățat.

Ion H. CIUBOTARU

⁷ Costică Asăvoaie și Vasile Munteanu, *Basarabia. Recurs la identitate*. Studiu introductiv de prof. univ. dr. Ioan Agrigoroaiei, Iași, Editura Agora, 2000, p. 1-37.

ROMÂNITATEA BASARABIEI VĂZUTĂ DE ȘTIINȚA OFICIALĂ SOVIETICĂ

Petru CARAMAN

A demonstra că Basarabia este locuită de români și că aceștia formează marea majoritate a populației, este fără îndoială ceva cu totul de prisos, fiindcă ar însemna să ne pierdem timpul demonstrând evidențe. Nu doar în baza vreunui drept de natură etnografică s-a abătut cumplita năpastă de ieri asupra țării noastre. Și nici în baza dreptului istoric, căci nedreptatea din 1812 nu putea deveni în 1940 un drept care să poată fi invocat de conducătorii Rusiei actuale, așa cum s-a întâmplat...

Noi știm – și cu noi toată lumea care păstrează obiectivitatea bunei credințe – că ceea ce a avut de pățimit poporul românesc, în ultimul timp, s-a petrecut în disprețul total și cinic al oricărui principiu de drept.

Totuși, în cele ce urmează, vom discuta etnografia Basarabiei așa cum a fost ea prezentată de cel mai înalt for științific al Rusiei Sovietice: Academia de Științe din Leningrad. Aceasta, pentru a arăta că Rusia oficială însăși, oricât a căutat să transforme realitatea etnografică în favoarea elementului rus și ucrainean, n-a putut totuși să nu recunoască predominanța covârșitoare a poporului românesc în această provincie moldovenească.

Ne referim în special la studiul lui L. S. Berg, *Populația Basarabiei – componența etnografică și numărul*, Petrograd, 1923¹, publicată de Academia de Științe din Leningrad în colecția intitulată: *Lucrările comisiei pentru studiul alcătuirii etnice a populației Rusiei*².

¹ Население Бессарабии – этнографический состав и численность. (С 10 – верстной этнографической картой), Петроград, 1923. L. S. Berg nu e la prima sa lucrare despre Basarabia, ci trece drept specialist în această materie. Astfel, el publicase încă în 1918, tot la Petrograd, o carte intitulată: *Бессарабия. Страна, люди, хозяйство* (Basarabia. Țara, oamenii, economia), VIII, 244 p. Evident, Berg utilizează în bună parte materialul strict etnografic și datele demografice de acolo în citata lucrare publicată de Academie, la 1923.

² Российская Академия Наук. Труды комиссии по изучению племенного состава населения России. Aici au publicat lucrări etnografice și cartografice între alții: E.Th. Karskii pentru Bielorussia, N. Marr pentru Caucazia, K. Patkanov pentru Siberia, A. Maximov pentru gubernia Voronej etc.

Acest studiu își are lipsurile lui. Astfel, cea mai de seamă o constituie faptul că el nu se bazează pe un recensământ recent, ci mai ales pe datele despre situația etnografică a populației basarabene, adunate în 1907 de V. N. Butovici, care și el la rândul lui își avea materialele colecționate nu direct ci prin învățători. Berg însuși recunoaște că aceste date „nu pot fi considerate drept un recensământ pe deplin satisfăcător”. O altă lipsă mare constă în aceea că, datele pe care se bazează Berg, privesc exclusiv răspândirea populației rurale din Basarabia. Relativ la orașe, autorul dă în final tabele statistice după date mai vechi cu 10 ani ca cele ale lui Butovici, adică din 1897. Berg mărturisește singur că „informații mai târzii, demne de încredere, despre situația populației urbane” nu-i sunt cunoscute. Deci, față de data apariției studiului său, aceste date au o vechime de douăzeci și șase de ani, iar materialul furnizat de Butovici – cu privire la populația rustică – are și el vechimea de 16 ani! Dar acestea sunt perioade în cursul cărora au intervenit mari schimbări demografice și etnografice, datorită creșterii naturale și mai ales datorită războiului mondial.

Totuși, nu vom bagateliza deloc, din aceste motive, munca lui Berg, care este o lucrare metodică și erudită. Iar în privința materialelor utilizate, așa criticabile cum sunt, erau singurele pe care le avea la dispoziție. Nu existau altele mai bune. La prelucrarea lor autorul arată o rară scrupulozitate: el caută să nu neglijeze nici o naționalitate de pe pământul Basarabiei. Din acest punct de vedere, este unul din cele mai complete studii etnografice asupra provinciei moldovene. De aceea, se și cuvine să-i dăm toată atenția.

Autorul împarte Basarabia, din punct de vedere etnografic, în trei părți distincte: *Regiunea Hotinului*, populată cu deosebire de ucraineni; *Regiunea mijlocie*, care cuprinde stepa județului Bălți și ținutul Codrilor³. Cu privire la această regiune – cea mai întinsă ca suprafață – Berg spune că în ea „predomină moldovenii”; *Regiunea meridională*, cunoscută sub numele de Bugeac, locuită de o populație amestecată, venită de aiurea și care se compune din ucraineni, bulgari, găgăuzi, nemți, moldoveni, ruși și alții.

³ Berg întrebuițează chiar cuvântul rom[ânesc] ca nume propriu. (El spune pleonastic: „Лесистые Кодры” – Codrii cei păduroși). De altfel e vechea numire românească, pe care administrația rusă a trebuit s-o accepte: „Кодрский Ыздъ”, care-l redă pe rom[ânescul] Ținutul Codrului, cf. *Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии*, t. III, p. 188-190, 256, Chișinău, 1907 (redactat de I. N. Halippa).

Făcând o expunere cronologică a datelor demografice cunoscute până la el cu privire la Basarabia, Berg pornește chiar de la 1812, momentul primei anexări a acestei provincii românești la Rusia. Pentru 1812, datele sunt foarte vagi, aproape contradictorii.

După Zasciuk, Basarabia ar fi fost atunci populată de 41.160 familii, adică peste 240.000 suflete⁴.

După Skalkovski, ar fi numărat 53.366 familii, în care 166.000 ar fi fost bărbați⁵. Presupunând că elementul feminin ar fi fost egal cu cel bărbătesc, înseamnă că populația totală se ridică la 332.000 suflete, ceea ce dă o diferență de 92.000 suflete – enormă dacă o raportăm la total – de la un autor la altul!

Pentru 1817, adică numai cu cinci ani mai târziu, după datele adunate de generalul gubernator Bahmetiev, care face primul recensământ al populației, s-ar fi aflat în Basarabia 98.526 familii, adică 491.679 suflete⁶, deci de două ori și ceva mai mult față de totalul lui Zasciuk și cu jumătate și ceva mai mult față de totalul lui Skalkovski.

Pentru 1827, ni se dau interesante relații demo-etnografice, în special asupra regiunii sudice, după *Descrierea statistică a Bugeacului între anii 1822-1828*⁷.

După recensământul rusesc din 1897, Basarabia avea 1.935.412 suflete. În fine, la 1915, I. 1, nu după recensământ, ci după operații matematice aplicate asupra datelor din 1897, cărora li s-a adăugat coeficientul de creștere a populației, avea 2.686.000 suflete. Comparând acest număr cu cel de 2.864.402, dat de recensământul românesc din 1930, îl considerăm mult exagerat în plus⁸.

Berg relevă caracterul de pestrîț mozaic al populației Basarabiei, alcătuită din foarte diverse naționalități. Evident, aceasta este adevărat, dacă avem în vedere nu numai neamurile care formează masă compactă, ci tot ceea ce este naționalitate distinctă, indiferent de numărul ei de locuitori, care poate fi oricât de mic.

⁴ Бессарабия область. – Материалы для стат, и геогр. Бессарабии. Спб., I, p. 146.

⁵ Хронологическое описание истории Новороссийского края, 1730-1823, Одесса, 1838, т. II, p. 193.

⁶ Хронологическое обозрение истории Новороссии, 1818, p. 287.

⁷ Pentru perioada 1826-1857, cf. datele adunate de Z. Arbure, *Basarabia în sec. XIX*, p. 98-99.

⁸ Ar însemna ca în 18 ani (de la 1897 la 1915), populația Basarabiei să fi crescut cu 750.588 locuitori, iar în alți 15 ani (de la 1915 la 1930) să fi crescut numai cu 178.402!

Referindu-se la rezultatul recensământului din 1897, Berg arată că românii („moldovenii”) din întreaga Basarabie ating procentul de 47,58. Evident, acest procent este inferior celui real, ceea ce se poate constata din compararea lui cu procentul de 56,2, calculat după recensământul românesc din 1930 de dr. S. Mănuilă⁹.

Raportat numai la populația rurală a provinciei – exceptându-se complet orașele – procentul românilor ar crește, după Berg, numai la 53,55%, ceea ce, de asemenea, constituie o diminuare a procentului real.

Procentul de români în orașe și târguri ar fi, după Berg, numai de 14,16, ceea ce este o exagerare în minus, deși suntem de acord că românii – de predilecție agricultori în Basarabia ca și aiurea – sunt un popor rustic prin excelență. În adevăr, confruntând acest procent cu cel care rezultă din recensământul românesc, constatăm o deosebire enormă: procentul general al românilor urbani din Basarabia este, la 1930, de 31,5, deci de 2,22 ori mai mare¹⁰, adică primul pe provincie!

Dar chiar admitând *ad litteram* procentajul lui Berg, care e mult sub limita reală, el este totuși foarte elocvent pentru superioritatea zdrobitoare a elementului românesc în Basarabia.

În adevăr, având în vedere numărul mare de naționalități din această provincie, între care se împarte populația totală, și raportând procente celelalte naționalități la procentul românilor, acest fapt apare în toată claritatea. Vom ține seama întâi de procentajul populației rurale, fiindcă el este cel mai real, având la bază elementul băștinaș.

Cel mai mare procent, după cel de 53,55 al românilor, este cel al populației ucrainene de 20,31, inferior cu 33,24%, adică de două ori și jumătate mai mic decât procentul românesc. Apoi vine procentul populației evreiești de 7,25, inferior cu 46,30%, adică de 7,39 ori mai mic decât procentul românesc. Apoi al bulgarilor de 5,58, inferior cu 47,97%, adică de 9,60 ori mai mic decât ca procentul românilor; al

⁹ Cf. *Recensământul general al populației României*, vol. II, p. XXVI, XXVII, București, 1938 (Institutul central de statistică). Această publicație, adevărat model de lucrare statistică, este ireproșabilă sub toate raporturile – în special sub cel al obiectivității și al metodei. Ea face cinste nu numai autorului, ci și țării. În ceea ce privește scrupulozitatea, amintim că dr. Mănuilă are în vedere, pentru Basarabia, același număr de neamuri ca și Berg. În plus, el nu-și pune nici o limită inferioară la prezentarea numerică a unei grupe etnice; ci dă totdeauna numărul grupului pe țară, pe provincie, pe județ, pe oraș... oricât de mic ar fi el. Numai că la stabilirea procentajului grupurilor etnice, Mănuilă își ia procentul de 0,1 drept limită minimă, sub care nu mai calculează procentul unui grup etnic, ci îl însemnează cu un asterisc.

¹⁰ Dr. Mănuilă, *op. cit.*, II, p. LIV.

rușilor de 5,12, inferior cu 48,43%, adică de 10,47 ori mai mic ca procentul românilor; al germanilor de 3,54 etc.¹¹.

Sau, raportând procentajul la populația întregii Basarabii, inclusiv orașele, avem după Berg: români 47,58%; ucraineni 19,62%, inferior procentului românilor cu 27,96%, adică mai mic de 2,43 ori; evrei 11,71%, inferior procentului român cu 35,87%, adică de 4,10 ori mai mic; ruși 8,05%, inferior procentului român cu 39,53%, adică de 5,9 ori mai mic; bulgari 5,33% etc... Ba chiar, dacă am considera și pe ucraineni împreună cu rușii la un loc, aceștia nu dau decât un procent de 27,67 (nu de 27,90, precum pretinde Berg), ceea ce înseamnă că e în inferioritate față de procentul românesc cu 19,91%, adică de 1,82 ori mai mic¹².

1. POPULAȚIA ETEROGENĂ

Neamuri slave

Ocupându-se de fiecare naționalitate a Basarabiei în parte, Berg începe cu ucrainenii, pe care îi numește maloruși; iar după ei urmează imediat rușii, numiți de el velicoruși. Pe ambele popoare le include sub numele general de ruși („russkie”), ca și cum ar fi două grupuri dialectale ale aceleiași colectivități etnice. E cunoscutul procedeu tradițional al oficialității rusești care, din intenții ușor de înțeles, consideră pe toți slavii orientali drept un singur popor. Deci, din punct de vedere rusec, ar părea să fie tot una dacă în Basarabia locuiesc ucraineni sau ruși. Această atitudine, pe care o adoptă și Berg, îl face să meargă până acolo încât să afirme chiar că Basarabia face parte din teritoriul care poate fi considerat drept „leagănul poporului rus”!

În acest scop, el caută – la începutul tulburatei perioade medievale a marilor migrații – argumente în scriitorii bizantini din sec. al VI-lea, Prokopios și Maurikios și în istoricul got Iordanes, care vorbesc vag despre așezările slovenilor și ale anților. Sprijinindu-se apoi pe o simplă afirmație a lui Șahmatov, Berg consideră pe sloveni drept strămoși ai slavilor sudici, iar pe anți ai slavilor orientali. Anții s-ar fi întins aproximativ de la Prut până dincolo de Nipru. Pe baza acestor presupuneri, foarte nesigure – căci, de exemplu, istoricul ucrainean

¹¹ Comparativ cu procentajul populației rustice basarabene, calculat de dr. Mănuilă, care dă pentru români 59,9%, ucraineni 11,8%, ruși 10,1%, bulgari 6,1%, evrei 4,3%. Cf. S. Mănuilă, *op. cit.*, II, p. LI.

¹² Comparativ cu statistica lui Mănuilă, care dă ca procente generale pe provincie: pentru români 56,2; ucraineni 11; ruși 12,3; evrei 7,2; bulgari 5,7. *Ibidem*, p. XXVI și XXVIII.

Hrușevski e de părere că anții le sunt strămoși numai ucrainenilor – Berg conchide: „Astfel, Basarabia a văzut aurora istoriei poporului rus, încă în vremea aceea când el nu se despărțise în trei ramuri – velicorus, malorus, bielorus”.

Dar chiar așa stând lucrurile, vremelnica așezare a anților în Basarabia nu putea face din această regiune leagănul rușilor, deoarece, încă din jumătatea a doua a secolului al VI-lea, anții au fost alungați de pe aceste locuri de către avari.

Ocupându-se în special de ucraineni – cunoscuți aici sub numele de *rusniaki* sau *rusiny* – Berg caută, în vechile cronică rusești, argumente pentru o veche așezare a lor în Basarabia. Îi pune în legătură cu uglichii și tiverii, ai căror descendenți ar fi. În satul basarabean Peresecina din județul Orhei, Berg vede continuarea cetății uglichilor Peresecen, despre care, sub anul 914, povestește *Sofiiskaia lietopisi* că a fost asediată timp de trei ani de Sventeld, voievodul lui Igor, fiind cucerită cu mare greutate. Această identificare este, fără îndoială, eronată. Vechea cetate a uglichilor ar putea, cu mult mai mare probabilitate, să fie identificată cu actuala localitate Peresiacen din regiunea Kievului¹³.

Pentru a lega Basarabia și de tiveri – ceilalți presupuși strămoși ai ucrainenilor – Berg citează pe Șahmatov, care propune ca etimon pentru acest nume de popor numele antic al Nistrului, așa cum e cunoscut el din izvoarele vechi grecești: *Tyras*. Evident, nu poate fi nici o legătură între aceste două nume! E interesant de relevat că învățatul rus Sobolevski nici nu-i consideră măcar pe tiveri drept slavi, ci pecenegi, adică uralo-altaici.

După astfel de argumentări, Berg conchide: „Așadar, în secolele IX-XI, uglichii și tiverii locuiau în Basarabia...”! Iar aceștia, fiind strămoșii ucrainenilor, iată-i deci pe ucraineni autohtoni în regiunea dintre Prut și Nistru! Așa vrea să ni-i prezinte Berg.

Totuși, el nu poate trece sub tăcere nici faptul sigur, foarte apropiat de vremea noastră, al migrației ucrainene din provinciile învecinate ale Ucrainei, în primul rând din Galiția și Podolia: „Trebuie avut în vedere că popularea Basarabiei cu maloruși s-a realizat și din partea Galiției, din principatul galițian... care își întindea dominația asupra unei însemnate părți a Basarabiei și Moldovei”...

¹³ Toți istoricii ruși sunt de părerea aceasta, cu excepția lui Nadejdin, care – singur – susține că localitatea istorică este cea din Basarabia. Cf. *Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии* (Redactor I. N. Halippa) – T. II (1902), p. 17.

Aceasta o spune Berg în treacăt și ca un detaliu secundar. Totuși, în realitate, aici e explicația provenienței celei mai importante părți din ucrainenii Basarabiei. Repartiția lor geografică actuală aici, vine și ea în sprijinul unei târzii imigrații în această provincie românească. În adevăr, ei locuiesc în număr apreciabil numai în cele două părți extreme ale Basarabiei: la sud, în județele Cetatea Albă și Ismail, iar la nord, în județul Hotin.

Cu privire la ucrainenii din sudul Basarabiei, Berg însuși recunoaște că aceștia sunt „emigranți proaspeți, care s-au ivit aici după anexarea Basarabiei la Rusia”. El precizează chiar că au venit „parte din Basarabia nordică, parte din guberniile vecine”. Un număr destul de însemnat dintre ei sunt urmași ai cazacilor zaporojeni, care, după ce cuibul lor Seci a fost distrus în 1775, au trecut cu ataman cu tot în Basarabia, sub protecția turcilor și în slujba lor; iar după anexarea provinciei de către ruși, aceștia i-au atras în serviciul lor, organizându-i într-un corp special numit „armata căzăcească de la Dunăre”¹⁴.

Despre cei din nord însă, pe care Berg îi numește hotineni, el pretinde că sunt „populație autohtonă a Basarabiei”; ba încă foarte veche: „probabil locuind aici, în zona păduroasă, din timpuri vechi, poate chiar din timpul uglicilor”. Pe de altă parte, Berg spune că acești ucraineni „sunt aceiași rusini care populează părțile vecine ale fostei provincii austriece Bucovina”.

Dar aceștia, ca și cei din nordul Bucovinei, evident, sunt veniți din Galiția, constituind colonizări noi ale expansiunii ucrainene spre sud¹⁵.

Adevărul acesta este confirmat și de fenomenul lingvistic. Astfel, Sobolevski (*Jivaia starina*, 1892) spune precis că, din punct de vedere al limbii, ucrainenii basarabeni aparțin dialectului galițiano-podolean.

Dacă ucrainenii ar locui în nordul Basarabiei din timpuri vechi, ei ar fi trebuit, firește, să aibă în cazul acesta un grai propriu, caracteristic lor, care să se deosebească de grupurile dialectale ucrainene învecinate.

De altfel, chiar Berg spune că ucrainenii din Hotin „se apropie foarte mult de acei maloruși din părțile vecine ale Bucovinei, care poartă numele de podoleni (*podoliane*) și că „în ceea ce privește limba... țin mijlocia între malorușii de pe Nistru, din gubernia Podoliei, și între podolenii regiunilor învecinate ale Bucovinei și Galiției”.

¹⁴ Дунайское казачье войско.

¹⁵ Cf. și I. I. Nistor, *Istoria Basarabiei*, Cernăuți, 1923, p. 282-283; idem, *Românii și rutenii în Bucovina*.

Cu privire la ucrainenii din nordul Basarabiei, Berg zice că odinioară mai erau numiți și *raileane* pentru că, pe timpul stăpânirii turcești, țineau de raiaua Hotinului. Vrea să arate, prin aceasta, cât de vechi sunt în acel ținut ucrainenii. Vom rectifica totuși că acest nume, măcar că de origine turcească, el a fost primit de ucraineni și de ruși de la românii din Basarabia, care, precedându-i pe acele locuri, au avut înaintea lor contact cu turcii suzerani. Cuvântul rusesc derivat de la turc. *raia* este: *raianin* sau *raiak*; pe când *raileanin* a trebuit să aibă la bază aspectul fonetic românesc pe care îl aflăm și în pluralul *raiele*.

E plină antroponomastica românească de *Răileanu*, cunoscut ca nume de familie¹⁶. Și cu toate că sufixul *-eanu*, care arată originea, este la români de proveniență slavă, el este vechi slav, adică făcea de mult parte din patrimoniul limbii românești la atingerea moldovenilor dintre Prut și Nistru cu ucrainenii. Localitatea *Răileanca* din sudul Basarabiei (județul Cetatea Albă), are și ea aceeași origine românească, numai că i s-a adăugat sufixul ucrainean feminin *-ka*.

În ce privește ucrainenii din Basarabia septentrională – despre care Berg spune că trăiesc în „masă compactă” – nu trebuie să ni-i închipuim că ei exclusiv populează acest teritoriu. După recensământul din 1897, în județul Hotin – având în vedere numai populația rustică – procentul lor se ridica la 55,3; iar în 1907, după datele lui Butovici, ar fi crescut până la 59%.

Luând în considerație populația totală a județului Hotin, inclusiv orașenii, procentul ucrainenilor scade – după recensământul din 1897 – la 53,2.

Că sunt aici exagerări în favoarea acestui element etnic, o putem constata din compararea procentului dat de Berg cu cel calculat de dr. S. Mănuilă după recensământul românesc din 1930.

Pentru ucrainenii din tot județul Hotin el dă procentul de 41,6, iar pentru români de 35, pentru ruși 13,6, pentru evrei 9,2, poloni 0,3¹⁷. Dacă ar fi să considerăm just procentul lui Berg, ar însemna să credem că o mare scădere a populației ucrainene din nord a avut loc în intervalul de la 1897 la 1930. Or dimpotrivă, știm că în acest timp ea a avut chiar motive să crească nu numai ca număr ci și ca procent, datorită

¹⁶ Antroponomastica românească cunoaște și forma *Răianu*, care se întâlnește tot ca nume de familie, însă mai rar. Acesta ar putea fi chiar un derivat direct de la rusescul *Райянинъ*, deși credem, cu mult mai probabil, că a luat naștere, tot pe terenul limbii rom[âne] de la *raia* prin sufixul *-eanu*.

¹⁷ S. Mănuilă, *op. cit.*, p. 216.

imigrațiilor noi, dinainte de războiul mondial.

Ucrainenii, ca și românii, fiind rurali prin excelență, este de un deosebit interes să cunoaștem repartitia lor pe sate.

După datele adunate de P. P. Ciubinski din 1869, totalul satelor din nordul Basarabiei, unde se auzea atunci exclusiv limba ucraineană, era de 90. În afară de acestea, mai trăiau amestecați cu moldovenii în 22 sate¹⁸. Este important de relevat că regiunea compactă ucraineană se află în extremul nord al județului Hotin, sprijinită pe Nistru, adică în continuare cu masa ucraineană podoleană de dincolo de fluviu.

Cu cât ne depărtăm de partea de miazănoapte a județului Hotin înspre sud, așezările ucrainene se răresc până ce, în județele Soroca și Bălți, ajung cu totul izolate. După procentul stabilit de dr. S. Mănuilă, pe baza recensământului din 1930, în județul Soroca sunt 8,2%, iar în județul Bălți 7,6%¹⁹.

După calculul făcut de Berg – pe baza datelor din 1907 – totalul ucrainenilor din nordul Basarabiei s-ar fi ridicat la aproximativ 250.000, număr pe care-l considerăm mult prea exagerat, de vreme ce din datele prezentate de dr. S. Mănuilă pentru anul 1930 rezultă că în cele 3 județe de nord ale Basarabiei – Hotin, Soroca și Bălți – sunt în total 218.594²⁰.

Că nici acești ucraineni nu sunt autohtoni, precum am văzut că nu sunt nici cei din sud, ne-o dovedește faptul însuși că aici imigrările nu au încetat până la războiul mondial. Berg singur – atunci când vrea să arate că numărul lor a crescut mai mult decât sporul natural adăugat la recensământul din 1907 – ne spune: „... trebuie avut în vedere că, înainte de război, maloruși în număr destul de mare s-au stabilit de dincolo de Nistru în Basarabia de nord”.

Din articolul consacrat Basarabiei, în marele dicționar enciclopedic rusesc, de sub redacția prof. Andreevski, aflăm că ucrainenii din nordul Basarabiei „mai sunt numiți și *galițieni* sau *maloruși galițieni*, deoarece mulți dintre ei au emigrat din Galiția în Basarabia în vremea persecuțiilor uniaticismului”. Tot acest articol ne informează că *printre ucrainenii Basarabiei se găsesc*, de asemenea, emigranți din Malorusia – adică din ținuturile ucrainene stăpânite de ruși înainte de războiul mondial – și că „stabilirea lor aici a început încă din secolul al XVII-lea și s-a întărit în secolul următor, în special în

¹⁸ П. П. Чубинский, Труды этногр.-стат. эксп. въ западно-русскій краі, Т. VII, Спб., 1877, p. 362.

¹⁹ S. Mănuilă, *op. cit.*, II, 48 sq.; 422 sq.

²⁰ *Ibidem*, p. 216, 422, 448.

perioada introducerii robiei... ”²¹.

În ținutul numit de Berg „Basarabia de mijloc” – adică pe teritoriul compact moldovenesc, care e și cel mai întins din toată provincia – ucrainenii sunt o raritate. Astfel, în județul Lăpușna, fără orașe – după recensământul din 1897 – erau numai 1.803 suflete, iar după Butovici, în 1907, numai 1.060. Dr. S. Mănuilă, pentru anul 1930, ne dă totalul ucrainenilor pe județ – inclusiv orașenii – de 2.732, față de numărul de 120 de ori mai mare al românilor, care se ridică la 326.455 locuitori. Sau, juxta punând procente: 0,7 pentru ucraineni, față de 77,8 pentru români²².

Berg lasă să se înțeleagă că procentul de ucraineni, în trecut, a fost mult mai mare, dar că astăzi a scăzut datorită puternicei lor românizări, care ar fi avut loc în special în Basarabia de nord. Astfel, constată el, „în satele cu populație amestecată, de obicei toți ucrainenii vorbesc și moldovenește. Se întâlnesc mereu familii ucrainene, în care generațiile mai în vârstă vorbesc încă liber limba maternă; însă cele mai tinere nu mai știu să vorbească, iar uneori nici măcar nu mai înțeleg ucrainește...”. Berg mai relatează că chiar și în vorbirea ucrainenilor neași se pot auzi cuvinte moldovenești ca „moșă”, „nanaș”, „fin”... ba mai mult, românizarea – sau, cum îi zice el, „moldovenizarea”²³ – se întinde „nu numai asupra limbii, ci și asupra vieții”. Uneori, „ucrainenii după limbă se transformă în moldoveni prin viață”. Berg citează în favoarea acestor susțineri ale sale și proverbul foarte cunoscut în Basarabia propriu-zisă și răspândit de aici în toată Moldova istorică: „Tatul (sic!) rus, mama rus, numai Ivan moldovan!”. Berg se miră cum de a fost posibilă deznaționalizarea ucrainenilor de către români pe o scară așa de întinsă: „Această activitate a elementului moldovenesc față de pasivitatea celui slav este cu atât mai uimitoare cu cât populația moldovenească nu stă mai sus ca cea ucraineană din punct de vedere al culturii”.

Firește, nu vom nega noi puterea de vitalitate a poporului român, recunoscută în toată lumea. Dar credem că în Basarabia deznaționalizarea elementului ucrainean de către cel românesc își are în rândul întâi explicația în însuși faptul că elementul românesc a fost aici autohton și compact și de aceea a avut tăria de a rezista puternicei expansiuni rutenești care se revărsa asupra lui din direcțiile nord și est.

²¹ Энциклопедический словарь Брокг.-Ефр., Спб., 1891, Т. III. (Cf. aici sub: Вессарабская губ., p. 607).

²² S. Mănuilă, *op. cit.*, p. 268.

²³ Умолдаванияне.

Totuși, când valul a fost prea mare, n-a mai putut opune rezistență și, cu toată proverbiala-i vitalitate, a cedat. Acele cuvinte moldovenești cu care sunt desemnate anumite grade de rudenie la ucraineni, precum și mai ales viața de tipul moldovenesc – adică viața cu conținut etnografic românesc – la vorbitorii de limbă ucraineană, constituie pentru noi indicii incontestabile că aici, dimpotrivă, avem a face cu populația românească ucrainizată²⁴. Pierzându-și limba, ei au continuat a-și păstra obiceiurile și modul de viață moștenit prin tradiție.

În ce privește rușii (velicorușii), Berg ni-i prezintă cu dreptate ca pe o populație de predilecție urbană în Basarabia. Astfel, după recensământul din 1897, la un total general de 155.744 ruși, procentul exclusiv al populației orășenești era atunci de 24,4, iar cel al populației rustice de 5,1! În mod logic, am avea totuși motive serioase să credem că chiar și acest procent este exagerat în plus. În adevăr, referindu-ne la statistica populației rurale din 1907, făcută de Butovici, aflăm în întreaga Basarabie numai 40.412 țărani ruși, adică un procent de 2,2 pe provincie.

Atunci, de unde procentul de 5,1 în 1897? Să se fi mutat la oraș în curs de 10 ani atât de mulți ruși?

Dacă, însă, tot pentru anul 1897 – când avem datele necesare – ne raportăm la întreaga populație, procentul general al rușilor, fără nici o deosebire de categorii, era de 8,1. Pentru anul 1930.XII.29, dr. Mănuilă dă totalul de 351.912 ruși, adică un număr de 2,2 mai mare decât cel din 1897 și un procent general de 12,3²⁵. În același timp, recensământul românesc arată pentru ucraineni un total de 314.211 cu procentul de 11²⁶, ceea ce răstoarnă raportul dintre populația ucraineană și cea rusă cunoscut până nu de mult, când numărul ucrainenilor întrecea cu mult pe cel al rușilor în Basarabia. Cum se explică această mare creștere? Numai datorită surplusului rezultat din emigrația care a avut loc în urma revoluției bolșevice? Vom vedea că mai e și altă explicație.

Evident, toți rușii din Basarabia sunt emigranți târzii. De altfel, chiar din caracterul urban al acestor locuitori se și poate deduce recenta

²⁴ La acestea putem adăuga și dovezile clare pe care ni le oferă antroponomastica ucraineană din nordul Basarabiei și nord-estul Bucovinei, unde nume de familie ca Gușuleac, Lunguleac, Lupuleac, Ursuleac, Surduleac, Corniciuc, Floriciuc... se întâlnesc curent.

²⁵ S. Mănuilă, *op. cit.*, p. XXVI, XXVIII.

²⁶ *Ibidem*.

lor aşezare aici. Elementul rural atât de redus al populației rusești își are originea cu deosebire în mujicii fugari de pe moșiile boierești din Rusia, în dezertorii de la recrutare și în militarii coloni, cărora li se dădea aici pământ după terminarea serviciului.

În principiu, rușii nu s-au stabilit în Basarabia decât în urma anexării ei, după 1812. În cea mai mare parte, ei sunt militari sau funcționari și descendenți ai acestora, apoi negustori și industriași, care au fost atrași de posibilitățile de exploatare a bogățiilor acestei provincii, renumite în special prin cereale și fructe, iar la început și prin păduri. Este deci, la origine, o populație mai mult flotantă, la dispoziția statului oficial sau, în tot cazul, strâns legată de el.

Dintre aceștia trebuie totuși să exceptăm o categorie de ruși – care sunt ceva mai vechi, și anume pe sectanții ruși și în special pe cei cunoscuți sub numele de lipoveni²⁷. Fără să fie nici ei în Basarabia „primitivi” (*korenii*, cum îi numește Berg), lipovenii încep a se stabili aici cam din a doua jumătate a secolului XVIII și continuă și în cursul secolului XIX. Ei au fugit din Rusia din cauza persecuțiilor religioase.

Când Basarabia fu ocupată de ruși, parte din ei au trecut în Dobrogea. Iar în 1856, când prin tratatul de la Paris regiunea de sud-vest a Basarabiei fu retrocedată Moldovei, majoritatea lipovenilor s-au refugiat acolo – având ca centru Ismailul – deoarece acel colț însemna pentru ei țara libertății, românii oferindu-le cea mai deplină toleranță religioasă.

În legătură cu populația rusească din Basarabia, nu putem trece cu vederea o foarte interesantă mărturisire a lui Berg: „rușii orășeni, nu rareori, sunt ruși numai după limbă, nu și după naționalitate”.

Se înțelege de aici cât de puțin real este, din punct de vedere strict etnografic, numărul total al rușilor din Basarabia, de vreme ce au fost considerați drept ruși elemente etnice străine, numai pe baza faptului că vorbeau rusește. Aceasta s-a petrecut nu numai la recensământul făcut sub dominația rusească, ci și sub români, la 1930. Dr. S. Mănuilă, în statisticile sale, în care face repartitia populației României după felurite criterii, ne dă o repartitie și după limba vorbită obișnuit. La această rubrică, pentru vorbitorii de limbă rusă din Basarabia, observăm în toate județele – în special în orașe – un procent sensibil superior față de cel al repartitiei după neam de la rubrica

²⁷ < Filipony (Филипоны), prin metateză.

rușilor²⁸. Cum însă cel mai adesea declararea naționalității, la recensământ, este strâns legată la declarant de limba de uz curent, rubrica rușilor după neam nu se bazează nicidecum numai pe criteriul etnicității ereditare. În adevăr, de la stadiul alternării limbii materne cu alta de împrumut – care apoi ajunge să o substituie complet – până la uitarea vechii apartenențe etnice și până la îmbrățișarea altei naționalități, e chestie doar de una sau două generații distanță. Astfel, un însemnat număr de evrei și, într-o măsură mai mică, și alte neamuri s-au declarat drept ruși. Între aceștia sunt și mulți ucrainenii ortodocși, la care pravoslavia a contribuit la desăvârșirea confuziei de naționalitate. Este interesant de relevat, de exemplu, după recensământul din 1930, că în județul Lăpușna sunt, după neam, un total de 50.013 evrei; după limbă însă, numai 48.148²⁹, de unde rezultă că primul număr e sub cel real. Între numeroșii evrei vorbitori de limbă rusă, ca limbă uzuală, sunt mulți care nu s-au mai declarat evrei. Aceștia toți trebuie căutați la rubrica rușilor³⁰.

Totuși, limba rusă – destul de răspândită prin orașe și târguri și întreținută, în afară de ruși, de elemente etnice eterogene – nu trebuie să iluzioneze. Ea a fost rezultatul natural al școlii rusești și al activității instituțiilor oficiale. Lumea autohtonă și compactă a Basarabiei, pe care o formează țărâtimea românească, nefiind nicăieri în contact cu vreo colectivitate rusească importantă, a fost ferită de rusificare. Școala singură și contactul cu autoritatea rusă s-au dovedit complet ineficace. În concluzie, *poporul românesc n-a avut niciodată, în Basarabia sau aiurea, contact direct, de la masă la masă, cu rușii de care sunt la o depărtare de peste 600 km., ci numai cu ucrainenii.*

Un alt popor slav de oarecare importanță numerică – 103.225 suflete în 1897, ceea ce reprezintă procentul de 5,33; iar în 1930,

²⁸ S. Mănuilă, *op. cit.*, 48 sq., 100 sq., 124 sq., 216 sq., 264 sq., 268 sq., 330 sq., 422 sq., 462 sq.

²⁹ *Ibidem*, p. 268-269.

³⁰ Un fenomen perfect analog a avut loc pe o scară întinsă în Transilvania, unde foarte numeroși evrei – de religie mozaică – s-au declarat de neam maghiar. În publicațiile lui Mănuilă, declarațiile lor au fost respectate cu strictețe (în acord cu criteriul că apartenența etnică depinde de autodeterminarea individului, care se decide în baza legăturilor sufletești ce le simte față de naționalitatea îmbrățișată). Acest fapt a dus la mari exagerări în numărul atribuit ungarilor. Aici de asemenea – alături de anumite considerații politice, abil întreținute de iredenta maghiară – limba de uz curent a jucat un rol decisiv.

163.727, adică 5,7%³¹ – este cel bulgar, trăitor în sudul Basarabiei și având ca centru Bolgradul. Însăși situația lor geografică ne edifică asupra târziei așezări a bulgarilor pe aceste locuri. Ei provin din o serie de emigrări succesive de la sud de Dunăre, care au avut loc cu începere de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și până aproape de jumătatea secolului al XIX-lea. Cele mai vechi dintre imigrațiile acestea în sudul Basarabiei se datează între anii 1769 și 1791, când bulgarii, care fugeau de asupririle turcești, găsesc ospitalitate pe moșiile boierilor moldoveni din această provincie, cu învoirea domnilor țării. În 1856, odată cu trecerea regiunii sud-vestice a Basarabiei la Moldova, a trecut sub dominație românească și cea mai însemnată parte a coloniilor bulgare. Aceste așezări la nord de Dunăre țin de lanțul de colonii bulgare care se continuă spre răsărit de Nistru, în sudul Rusiei, și anume în guberniile Taurida și Kerson³². Cum era și natural însă, sudul Basarabiei fiind cel mai apropiat de centrul de expansiune bulgar, are și un număr mai mare de bulgari.

Cu privire la acest neam, trebuie să relevăm un merit special al lui Berg, acela de a fi căutat să separe, în calculele sale, pe bulgari de naționalitățile conlocuitoare, spre deosebire de unii predecesori – ca Skalkovski, dintre autorii mai vechi, iar dintre cei mai noi Derjavin – care îi amestecă în special cu găgăuzii, exagerându-le mult numărul³³. Ca să evidențiem ce mari confuzii face Derjavin și la ce falsificare a numărului bulgarilor îl duc acestea, e destul să amintim că pe lista coloniilor bulgare trece localități cum e Comrat, centrul principal al populației găgăuze, care avea în 1910 nu mai puțin de 8.396 locuitori, în majoritate găgăuzi; apoi Ciadâr-Lunga cu 4.467 găgăuzi, Cubei cu 4.817, din care jumătate sunt găgăuzi...³⁴. Astfel, nu este de mirare că, pentru anul 1910, îi iese lui Derjavin totalul de 180.116 bulgari!

³¹ S. Mănuilă, *op. cit.*, p. XXVIII.

³² Pe toate le studiază într-o lucrare etnografică – cea mai completă din toate câte au apărut până azi – N. S. Derjavin: *Болгарскія колоніи въ Россіи (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губерніи)*, publicată de Academia Bulgară de Științe, în „Сборникъ за народни Умотворения и народописъ”, kn, XXIX, Sofia, 1914.

³³ Între acești autori trebuie să-l numărăm și pe Z. Arbure (*Basarabia în secolul XIX*, București, 1898), care nici măcar nu-i pomenește. Îi include desigur tot în numărul bulgarilor.

³⁴ Și ceea ce-i mai interesant este că Derjavin pretinde că în această listă de 65 colonii bulgare, din Basarbia, nu dă decât coloniile „cu populație curat bulgară” (*съ чисто-болгарскимъ населениемъ!*). Astfel, ne lasă încă să înțelegem că lasă la o parte multe sate cu populație mixtă, care numără și bulgari. Cf. *op. cit.*, p. 26-27.

Mozaicul slav în Basarabia e întregit de un neînsemnat număr de poloni și cehi. Numărul polonilor, în 1897, se ridică la 11.696 suflete. Dacă însă ținem seama de observația lui Butovici că la recensământ au fost considerați drept poloni mulți ucraineni catolici, atunci acest număr trebuie redus simțitor. Faptul este confirmat de recensământul românesc din 1930, care dă totalul de 8.104 poloni, adică un procent de 0.3³⁵. Populație mai mult urbană, ei nu lipsesc nici de la țară. Se află răspândiți în special în nordul provinciei. Cei mai mulți sunt emigranți stabiliți aici după împărțirea Poloniei.

Cehii, în total vreo 300, alcătuiesc doar o curiozitate etnografică, în județul Ismail, unde sunt imigranți din Rusia.

Neamuri neslave

Tot între neamurile de curând stabilite pe pământul Basarabiei sunt și evreii, care se ridică la un număr apreciabil. După recensământul din 1897 erau atunci 228.168, adică un procent de 11; după recensământul românesc din 1930 însă, totalul lor este de numai 204.858, adică procentul de 7,2. Această mare diferență, care apare și mai importantă dacă se adaugă coeficientul natural de creștere pe perioada de 33 ani, este explicabilă prin declararea multor evrei drept ruși la recensământul nostru, ceea ce am relatat deja mai sus. De altfel, chiar de la 1930 până în 1940, numărul evreilor din Basarabia a crescut excesiv în urma pogromului din Germania și din alte țări limitrofe.

Deși populație urbană prin excelență – în orașe și târguri ating, după Berg, procentul de 37,2 – ei sunt în număr destul de mare și la sate, unde, tot după acest autor, ar forma procentul de 7³⁶. Făcând procentajul populației evreiești rustice pe județe, ea se repartizează în mod foarte inegal: procentul cel mai ridicat e în nordul Basarabiei, unde ar atinge 11,9% (județul Hotin) și 10,8% (județul Soroca); pe când în județul Lăpușna au cel mai mic procent, de 2,7³⁷.

Dimpotrivă însă, evreii covârșesc ca număr, în cele mai multe din orașele mari ale Basarabiei, unde, după Berg, au majoritatea: în Orhei 57,8%; Soroca 56,9%; Bălți 55,9%; Hotin 50%; Chișinău 45,9%³⁸.

³⁵ S. Mănuilă, *op. cit.*, p. XXVI și XXVIII.

³⁶ După datele recensământului din 1930, procentul evreilor urbani este 26,6, iar al celor rurali 4,3. Cf. Mănuilă, *op. cit.*, p. LI și LV.

³⁷ După recensământul din 1930, în județul Hotin, evreii rurali sunt 8%, iar în județul Soroca 7,9%, în județul Lăpușna numai 1,8%. Cf. Mănuilă, *op. cit.*, p. LI-LII.

³⁸ După recensământul din 1930, evreii ating în aceste orașe următoarele procente: Orhei 41,2, Soroca 36,1, Bălți 46,5, Chișinău 35,7. Cf. Mănuilă, *op. cit.*, p. LIV.

Berg vrea să susțină că „evreii trăiesc în Basarabia din timpuri vechi”. În Moldova s-ar fi ivit de pe la finele secolului al XIV-lea, în vremea domniei lui Roman I, iar în secolul al XVI-lea s-ar fi stabilit deja mulți. Credem că se înșeală. Nu sunt evreii din România, și în special cei din Basarabia, descendenți ai acelor evrei care erau foarte puțini la număr. S-ar putea dovedi, atât prin limbă cât și prin numele lor, că sunt cu mult mai noi. Toți evreii basarabeni țin de migrația nordică și răsăriteană. Îngroziți de pogromurile rusești ei au venit aici ca fugari, fie direct din Rusia, fie mai ales din Polonia, prin Galiția, unde s-au stabilit mai întâi. Rusismele și polonismele din jargonul lor în mittelhochdeutsch, precum și sufixele slave, în special polone, la antroponime, dovedesc aceasta cu prisosință. În Basarabia evreii erau tolerați, ba chiar se bucurau și de unele înlesniri, precum ne spune Berg însuși. Evreii de migrație sudică sunt în această provincie extrem de puțini; nu aflăm decât un foarte mic grup de rit spaniol în orașele din vecinătatea Dunării.

Cât despre caraimi, mozaici prin confesiune și tătari prin limbă, ei constituie un fel de curiozitate etnografică, pe cale de dispariție. Populație exclusiv urbană, ei numără abia vreo sută de suflete, care reprezintă o emigrație restrânsă din sudul Rusiei.

În ceea ce îi privește pe germanii din Basarabia, cu centrul în sud-estul ei, la Tarutino – populație care formează astăzi obiectul transmigrației radicale în Reich, pe baza unui acord germano-sovietic – ei se ridicau în 1930 la 81.089 locuitori, adică la procentul de 2,8. Despre acest neam se știe cu precizie când și cu ce intenții au fost colonizați și de unde au fost aduși. Cea mai veche așezare a lor nu trece de anul 1813.

La fel, micul grup francez de la Șaba, originar din Elveția, își are începutul aici abia de la 1824.

Nici grecii – pentru care Berg dă numărul de 4.000, iar recensământul român de la 1930 totalul de 2.044, adică mult mai puțin de 0,1%³⁹ – nu sunt mai vechi de secolul al XVIII-lea în orașele Basarabiei. Locuiesc în special în sud, deși nici din Chișinău nu lipsesc. Cu toate că vechii greci au avut în această provincie importante colonii comerciale pe litoralul Istrului și al Pontului Euxin, ele nu s-au continuat până în vremea noastră.

³⁹ *Ibidem*, p. XXVI și XXVIII.

Tot târzii emigranți sud-dunăreni – de la începutul secolului al XIX-lea – sunt și cei 1.809 albanezi, după recensământul din 1930, de la Caracurt (județul Ismail)⁴⁰.

Spre deosebire de atâtea alte neamuri din Basarabia, armenii au aici o respectabilă vechime, al cărei document autentic este însăși biserica din Cetatea-Albă, zidită în 1447. Totuși, în ciuda acestui trecut, originea lor migratorie se vede chiar din caracterul izolat al coloniei și, mai ales, din poziția lor geografică în extremul sud-estic al Basarabiei, aproape de mare.

Dintre turco-tătarii care s-au perindat prin Bugeacul Basarabiei, găgăuzii – popor de limbă turcească și de confesiune creștină ortodoxă – sunt cei din urmă fixați și cei care dăinuiesc până azi în Cahul, Ismail, județul Cetatea-Albă și Tighina. Emigranți transdunăreni – de același neam ca și găgăuzii dobrogeni și ca și cei din Bulgaria – ei încep a se așeza în Basarabia de-abia pe la începutul secolului al XIX-lea. Popor specific rural, ei ajung în 1907 la 76.266 suflete, adică 4,2%, iar în 1930 la 98.172, adică 3,4% din populația provinciei⁴¹. Numele „găgăuț(-ă)” [ca epitet pentru „prost”, „imbecil”] – foarte înrădăcinat în limba românească, ceea ce arată un contact destul de vechi cu ei – este, fără îndoială, de origine dobrogeană – la români.

Între emigranții vechi ai Basarabiei sunt și țiganii, care, la 1907, numărau 11.567 suflete, adică 0,64% din toată populația rustică; iar în 1930, în provincia întreagă, inclusiv orașele, 13.518, adică un procent general de 0,50⁴². Venirea lor aici, ca și în toată Moldova istorică, datează, pare-se, din timpul marii invazii tătare. Astăzi ei sunt, în general, statornici, fixați prin sate – foarte rar și la orașe – deși unii din ei, șătrarii, continuă încă să trăiască în stare nomadă⁴³. Toți au îmbrățișat credința creștină ortodoxă, iar cei mai mulți și-au uitat limba lor maternă, vorbind românește. Este interesant de relevat că cel mai mare număr al lor nu-i în Bugeac, ci în județele Lăpușna, Bălți, Orhei și mai puțini în Tighina.

⁴⁰ *Ibidem*, p. XXVIII.

⁴¹ *Ibidem*, p. XXV și XXVIII.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ La începutul secolului XIX, această categorie de țigani era în număr mult mai mare, de vreme ce ei au impresionat în mod deosebit pe primii călători ruși prin Basarabia, ca un element foarte caracteristic pentru peisajul etnic al provinciei. Amintim aici pe Pușkin, care le-a consacrat poezii din cele mai frumoase.

2. ROMÂNII

Nu înțelegem pentru ce „moldovenii”, cum sunt exclusiv numiți românii basarabeni, evitându-se intenționat numele de români – deși cei dintâi ca importanță dintre toate neamurile reprezentate în populația acestei provincii – ocupă abia locul al IX-lea în ordinea pe care o păstrează în studiul său Berg. Noi i-am lăsat anume la urmă de tot, pentru ca, prin contrast cu toate celelalte popoare de proveniență migratoare, să se poată evidenția și mai bine caracterul lor de statornicie și de veche așezare, alături de marele număr, ceea ce constituie indiciile celui mai autentic autohtonism.

Însuși Berg atestă că „moldovenii ocupă, după număr, primul loc în gubernie”. El constată, totuși, în acord cu calculele sale statistice, că ei nu ar avea majoritatea absolută. Astfel, procentul lor general nu este decât 47,6, după recensământul din 1897, ceea ce am arătat, prin comparație cu datele recensământului românesc din 1930, că trebuie pus la îndoială. Pe de altă parte, având în vedere numai populația rustică a Basarabiei, românii reprezentau aici, la 1897, un procent de 53,5, iar la 1907 de 53,1. La 1930 însă, după recensământul românesc, procentul lor este de 59,9⁴⁴. Iar după Murgoci, ei reprezentau, la 1918, 67% din populația totală a Basarabiei și 80% din întreaga populație rustică⁴⁵.

Dacă acum, considerând numai populația țărănească, ne referim nu la întreaga provincie, ci la fiecare județ în parte, aflăm fapte în adevăr revelatorii, pentru anul 1907:

În județul Lăpușna, procentul românilor țărani atinge 93,7; Orhei 80,2; Bălți 71,5; Soroca 71,5; Tighina 52,7.

Controlând acest procentaj românesc, raportat exclusiv la populația rurală, cu cel calculat de Dr. S. Mănuilă pe baza datelor recensământului făcut la 1930, găsim o concordanță izbitoare: Lăpușna 92,4%; Orhei 89,4%; Bălți 73,6%; Soroca 74,6%; Tighina 59,5%⁴⁶.

Deci, în această regiune centrală a Basarabiei – cu depășirea ei, atât spre nord cât și spre sud – românii au majoritate absolută, dacă avem în vedere țărănimea⁴⁷. Dar aceasta este și regiunea cu suprafața cea mai mare.

⁴⁴ S. Mănuilă, *op. cit.*, p. LI.

⁴⁵ Cf. *La population de la Bessarabie*, Paris, 1918.

⁴⁶ S. Mănuilă, *op. cit.*, p. LI-LII.

⁴⁷ Dr. Mănuilă dă cartograme etnografice și lingvistice, precum și pe cea a repartiției populației României după religii, ilustrând grafic procentajul, pe provincii și județe, pentru fiecare din aceste criterii, însă numai în ce privește mediul urban. E păcat că nu ne-a dat acest procentaj grafic și pentru mediul rural, ar fi fost foarte elocvent.

Procent destul de susținut au românii și în județul Ismail: 46,3%, la 1907, ceea ce este în acord cu procentul dat de Mănuilă: 51,3 pentru Cahul și 35,6 pentru Ismail⁴⁸.

Procentul minim îl au românii în județul Hotin (25,3%, la 1907, după Berg; 36,1%, după Mănuilă, la 1930) și în județul Cetatea Albă (16,8% după Berg, 18,6% după Mănuilă).

Prin urmare, numai în două județe, unul din extremul nord, iar altul din extremul sud-est al Basarabiei, procentul elementului românesc scade simțitor, deși el ne arată totuși că românii se mențin și aici destul de bine, date fiind împrejurările etnografice foarte vitrege în care trăiesc acolo.

Ne-am oprit mai mult asupra țărănimii românești din Basarabia fiindcă socotim examinarea exclusivă a populației rustice plină de interes, nu numai într-o țară specific agricolă ca România, dar în general în orice țară din lume. În adevăr, această populație reprezintă realitatea etnografică de fapt a unei țări și totodată ne orientează, în chipul cel mai sigur, asupra elementului autohton.

Din punct de vedere al predominanței etnice și al autohtonismului, credem fără importanță specială faptul că, în orașe, românii „nu alcătuiesc nicăieri majoritate absolută”, iar în unele au chiar procente extrem de mici, de exemplu în Cetatea Albă (14%, după S. Mănuilă; 0,8%, după Berg!) sau în Hotin (8,8% după Mănuilă; 0,3% după Berg!). Totuși, dacă nu uităm că românii sunt un popor rustic prin excelență și dacă mai avem în vedere și marele număr de naționalități diferite – multe dintre ele tipic urbane – e de mirare, totuși, că ei sunt în unele orașe chiar foarte bine reprezentați: în Orhei 52,2% (după Berg, 27,6%), în Soroca 52%, în Reni 51,3%, în Cahul 49,4% (după Berg, 39,4%); în Chișinău 42,2% (după Berg, 17,6%).

Fenomenul acesta nu ne surprinde; este general românesc. În tot cuprinsul Daciei, chiar în regiunile unde românitatea se apropie de 100%, eterogenitatea etnică a orașelor – mai mult sau mai puțin pronunțată – apare ca un aspect caracteristic.

Nicăieri nu este acest fapt mai tipic ca pentru Transilvania, ceea ce deseori a dat străinilor călători iluzii foarte dăunătoare intereselor poporului românesc. Acest fenomen însă nu poate impieta deloc asupra preponderenței numerice și asupra omogenității românilor nici în Transilvania, precum nici în Basarabia.

⁴⁸ Ambele aceste județe românești formau, după împărțirea administrativă rusească, un singur județ cu numele Ismail (Измайльскіи Ындъ). Făcând deci media procentelor menționate, aflăm procentul de 43,45, foarte apropiat de cel al județului Ismail de la 1907.

Din cele analizate critic până aici, contrastul dintre migraționismul – spontan sau dirijat – al tuturor celorlalte popoare și dintre vechea și statornică așezare a românilor, în această provincie moldovenească, apare, credem, în toată claritatea.

Nu vom insista asupra celorlalte considerații ale lui Berg, privitoare la limba și istoria poporului român, care – după cum se vede – ies din domeniul competenței sale. Amintim numai că, vorbind despre limbă, face o statistică a vocabularului, de tipul Cihac, voind să scoată în vileag predominanța elementelor slave față de cele latinești. Iar relativ la problema originii românilor socotește descendența din coloniștii lui Traian și autohtonismul lor în Dacia drept naivități patriotice ale istoricilor români. El se bazează aici pe lucrările lui Rössler și Csánki, pe care îi citează. Mai interesant – și în însuși cadrul tezei sale – este ceea ce spune Berg cu privire la originea românilor din Basarabia. El admite principial că românii nu ar fi aici mai vechi decât momentul istoric al întemeierii Moldovei ca stat, deci că n-ar fi în Basarabia anteriori secolului XIV. Credem însă că chiar numai o astfel de vechime a elementului românesc, în comparație cu oricare dintre multele naționalități reprezentate pe pământul Basarabiei și în special cu rușii, care nu depășesc anul 1812 și chiar cu ucrainenii, le dau dreptul românilor să se considere aici drept adevărații autohtoni.

Citând un act de danie româno-slav, de la 1420, din arhiva unei mănăstiri numită în slavonește *Varzarevskii monastir* sau *Kișnovarzarev*, Berg vrea să arate că toate numirile topice din acel punct geografic, aflate în textul actului, sunt pur slave; deci că pe timpul acela, deși Basarabia era sub stăpânire românească, nu ar fi fost români pe acolo sau, în tot cazul, că erau de curând stabiliți. Nu observă însă că, chiar numele mănăstirii, căreia i se face dania și căreia aparținea actul, este românesc, iar forma sub care apare în documentul citat de el nu-i decât o slavizare a toponimului Vărzărești!

Dar studiul lui Berg câștigă în valoare mai ales prin faptul că este însoțit în anexă de o importantă hartă etnografică a populației rurale din Basarabia⁴⁹, desigur, una dintre cele mai bune din câte există. Este la scara de „10 verste într-un deget”⁵⁰.

Ca principiu călăuzitor la însemnarea unei grupe etnice pe hartă, autorul își ia ca prag inferior limita de 10% din populația unui punct dat,

⁴⁹ Așa și este intitulată: *Этнографическая карта сельского населения Бессарабии*.

⁵⁰ 10 верст в дюйм. (Această scară corespunde lui 1/420.000). Un deget (1 дюйм) = 0,025 m.

indiferent de procentul general al acelei nații, raportat la întreaga Basarabie. Sub acest procent minimal, etnicul nu mai este luat în considerație într-o anumită localitate. Așa se explică faptul că pe hartă sunt avute în vedere numai 11 naționalități, deși în text Berg prezintă 14, dând pentru toate date statistice și informații istorico-etnografice. Dar tot de aici rezultă și inconsecvența din punct de vedere al numărului unei naționalități în toată provincia; astfel, sunt însemnați pe hartă francezii și albanezii, în timp ce au fost omiși grecii și armenii, cu o populație totală superioară. În adevăr, primele două nații locuiesc fiecare în câte o singură localitate: francezii toți în Șaba și albanezii, aproape toți, la Caracurt, pe când grecii și armenii sunt răspândiți în mai multe localități, neridicându-se în nici una la procentul amintit. În afară de aceasta, la ei predomină elementul urban care nu este deloc notat pe hartă.

Orașele nu au fost luate în considerație, pentru că autorului i-a lipsit materialul statistic necesar; în consecință nu au fost colorate, locul lor fiind lăsat în alb. Dar chiar de ar fi dispus de datele trebuitoare, nu ar fi avut posibilitatea să le însemneze: harta lui, deși la o scară mare, i-ar fi fost totuși cu mult prea mică pentru a le putea nota precis prin culori. De altfel, dată fiind eterogenitatea etnică a orașelor, această lacună nu este din cele grave.

Un defect al hărții acesteia este mai curând utilizarea procedurii obișnuit al colorării continui. Autorul singur și-l recunoaște, fără a părea însă că înțelege ce erori pot ieși din el. Inovația etnocartografică ce își face drum tot mai mult, pentru că oglindește mai just și mai exact realitatea, constă în a colora exclusiv spațiile locuite, lăsându-se în alb cele nepopulate. Ne gândim, în special, la Basarabia de sud, care are întinse suprafețe nelocuite; regiuni acoperite de vărsări ale diferitelor lacuri, de locuri mlăștinoase, lunci, pășuni de stepă.

Aici, după colorarea lui Berg, aproape tot teritoriul Bugeacului apare locuit de o populație eterogenă, din care naționalitatea românească este exclusă, ceea ce e nedrept. Căci, cum se împacă lipsa aceasta a românilor din Basarabia meridională pe harta lui Berg, când încă cu 100 de ani în urmă, după publicația *Statisticeskoe opisanie Bugiaka 1822-1828*, între toate popoarele ce locuiesc acest spațiu, românii sunt arătați a fi fost cei mai numeroși? Ni se dă numărul lor total – mare pentru vremea aceea! – de 37.859 suflete. Amintim că marile mișcări migratorii din sudul Basarabiei se potoliseră aproape și că se ajunsese, în acest moment, la acel aspect etnografic stabil, care se continuă până în timpul nostru. Evident, vom avea de ținut în seamă creșterile de

populație, pentru fiecare naționalitate, pe intervalul de 100 de ani, dar raportul dintre diferitele popoare, ca număr, se menține – cu o largă aproximație – cam același. Calculând procentajul naționalităților care populează Bugeacul la 1827 – după datele din *Statisticeskoe opisanie...* – rezultatele ce-am aflat se clasifică astfel: români 33,58%, bulgari 22,78%, ucraineni 19,45%, ruși (cu lipoveni) 9,15%, germani 5,68%, poloni 2,86%, evrei 2,36%, greci 1,93%, armeni 0,87%, diferite [alte naționalități] 1,84%.

Dacă acum calculăm procentajul acelorași neamuri din Bugeac, la capătul unui secol – după recensământul de la 1930 – constatăm un acord destul de sensibil, ceea ce înseamnă un echilibru uimitor de stabil pentru o perioadă așa de mare, între procente de atunci și cele de acum⁵¹.

În adevăr, la 1930, românii reprezintă 37,68% din toată populația regiunii, adică o creștere foarte explicabilă de 3,74% față de procentul vechi. Bulgarii 15,21%, ceea ce ar părea o scădere mare față de trecut, dacă nu am ști că în vechiul procent erau incluși și găgăuzii. Aceștia singuri, la 1930, au 9,16%, adică la un loc cu bulgarii 25,68%, ceea ce reprezintă, iarăși, o creștere de 1,59% față de procentul vechi. În ceea ce îi privește pe ruși și ucraineni, constatăm că, la 1930, raportul lor numeric se inversează: ucrainenii scad violent la 8,45%, iar rușii cresc violent la 17,63%. Germanii se urcă la 7,07%, iar evreii la 3,64%; grecii scad la 0,13; armenii și polonii și mai mult, ajungând la procente cu totul neînsemnate.

Comparând acum procentul românilor din Bugeac cu procente neamurilor cele mai bine reprezentate aici – după ultimul recensământ – observăm că, față de ruși, românii sunt aici de 2 ori și ceva mai numeroși, întrecându-i cu 19,61%. Față de bulgari sunt aproape de 2 1/2 ori mai mulți, întrecându-i cu 22,11%; față de găgăuzi de 4 ori și ceva mai numeroși, întrecându-i cu 28,21%; față de ucraineni de aproape 4 1/2 ori mai mulți, întrecându-i cu 28,87%; față de germani de 5 1/4 ori și ceva mai numeroși, întrecându-i cu 30,25%; față de evrei de 10 ori și ceva mai mulți, întrecându-i cu 33,68%...

⁵¹ Cum toponimul *Bugeac* nu reprezintă o determinare administrativă sau politică, nu poate fi vorba de o definire precisă a acestei regiuni sub aspectul etno-demografic. De aceea, la calcularea procentajului populației ei, am considerat cele 4 județe meridionale în bloc: Cahul, Ismail, Cetatea-Albă și Tighina – adică am procedat cu o mare aproximație în plus, întrucât am inclus aici o bună porțiune dinspre nord, care nu aparține Bugeacului.

Iată deci că și în Bugeacul cel atât de pestriț – răscruce a atâtor migrații de stepă – românii, fără a avea majoritatea, formează totuși populația predominantă, ceea ce nu reiese din harta etnografică a lui Berg.

Dar, chiar și așa cum e făcută pe această hartă repartiția elementelor etnice, în parte injust, este de ajuns să aruncăm o privire generală asupra ei spre a ne convinge că albastrul închis, culoarea care-i marchează pe români, ocupă o suprafață așa de întinsă în raport cu celelalte culori – atât cu fiecare în parte, cât și cu toate la un loc – încât nu poate fi nici o îndoială pentru nimeni cu privire la caracterul specific românesc al Basarabiei și la omogenitatea ei etnică.

Pentru ca lectorul să se poată singur edifica, anexăm în reproducerea fotografică [de la sfârșitul studiului], diminuată foarte mult, harta lui Berg. Numai că aici culorii albastre, a românilor, îi corespunde nuanța cea mai închisă de cenușiu⁵², aproape neagră, care contrastează cu cenușul mai atenuat, corespunzător celorlalte naționalități.

Nu putem încheia înainte de a aminti unul dintre procedeele subtile, utilizate de ruși, pentru a-i face pe autohtonii acestei provincii să o rupă pe nesimțite cu tradiția veche, care-i leagă de centrul lor natural de coeziune etnică, politică, istorică. Este vorba de întrebuițarea unui alt nume decât cel propriu pentru țara lor, atât în administrația de stat și în literatura geografică, cât și în general, în tot ceea ce s-a scris sau s-a vorbit relativ la ea în rusește; și anume, noi știm că în istoria românilor, ca și în vorbirea curentă – până la ocupația rusească și câțva timp după aceea – nu se numea Basarabia decât regiunea care fusese cândva muntenească, sub stăpânirea dinastiei Basarabilor⁵³. Rușii însă, în mod intenționat au extins acest nume, care nu evoca nimic despre etnicul provinciei, asupra întregului teritoriu. Astfel s-a ajuns la substituirea numelui de Moldova, care se suprapunea perfect pe realitatea istorico-etnografică și care este, în același timp, numele

⁵² Pentru a ajunge la acest rezultat am dat un ton mult mai închis culorii românești înainte de a fotografia harta. Totuși, fiindcă lumina nu se poate distribui în mod egal la o suprafață așa de mare ca cea a hărții lui Berg, culoarea românească n-a ieșit perfect omogenă cum trebuia, ci pe unele locuri e cenușie închisă, iar pe altele foarte apropiată de negru. În orice caz, se vede clar că nuanța care bate în negru acoperă toată Basarabia, cu excepția celei mai mari părți din Bugeac și a extremitii nord al provinciei.

⁵³ Deci de la numele acestei glorioase dinastii muntene – care se confundă cu însăși Țara Românească – își trage numele Basarabia. Nu putem să nu atragem atenția, cu acest prilej, asupra erorii grave din ultima ediție a mării enciclopedii germane «Grosse Brockhaus», care derivă Basarabia (Bessarabien) de la tribul tracic al Bessilor! („Die thrakischen Besser, die im 7 Jh. Einwanderten, gaben dem Land seinen Namen”). Cf. *op. cit.*, II, 1929, p. 634.

tradițional păstrat până azi de țăranii români din Basarabia. Ca dovadă că așa este, relevăm faptul interesant că chiar scriitorii ruși mai vechi, până pe la jumătatea secolului al XIX-lea, întrebuițează numele Basarabia (*Bessarabia*) numai pentru partea cea mai de sud. Între aceștia îl cităm pe A. Skalkovski, care, la 1838, prin Basarabia nu înțelegea decât „raiaua Benderului și a Chiliei împreună cu fortăreața Ismailului”⁵⁴, unde, ne spune el că locuiau pe atunci 12.470 familii.

Restul Basarabiei – cu excepția raiei Hotinului – este numit de dânsul: *Moldova cea situată pe țărmul stâng al Prutului*⁵⁵. Și cu drept cuvânt. Aici și rezidă tot adevărul – nu numai cel istoric, ci și cel etnografic. Căci, pământ curat moldovenesc, din Moldova istorică, este ținutul dintre Prut și Nistru.

Astăzi, însă, ca un ecou al revoluției sociale și politice din Rusia, se recurge – în ce privește Basarabia și locuitorii ei – tot la o metodă analogă cu cea menționată, deși de un aspect oarecum contradictoriu. Anume, toți scriitorii ruși, presa și vorbitorii, evită sistematic întrebuițarea numelui de români, căroră li se spune exclusiv moldoveni. Am observat aceasta și la Berg. În același timp, rușii nu se mai feresc deloc de a desemna provincia cu numele de Moldova – paralel cu cel de Basarabia (*Bessarabia*, *Bessarabskaia gubernia*), unic în uz până ieri – numai că sub forma de: *Republica Moldovenească* (*Moldavskaia Respublika*), la care este inclusă și regiunea transnistreană, *opunând-o restului Moldovei din statul român ca pe o formațiune politică de tentație*. Intenția separatistă ce stă la baza unei astfel de metode este clară: *se urmărește înlocuirea radicală a terminologiei, care se referă la colectivitatea etnică în totalitatea ei, cu termeni care definesc numai un grup dialectal din întregul etnic, tinzându-se astfel la înstrăinarea conștiinței naționale a grupului*.

Dar, în ciuda procedeelelor artificiale ale oficialității ruse – oricât ar fi ele de măiestrite – românitățile Basarabiei nu va putea fi ascunsă sau contestată niciodată de nimeni și nici desprinsă de trunchiul etnic din care a crescut.

⁵⁴ A. Скалковскій, *Хронолог. обзор. исторіи Новороссійскаго края, 1730-1823*, ч. II, Odessa, 1838, p. 193.

La fel, o lucrare anonimă de statistică asupra Basarabiei – apărută la 1829 și atribuită colonelului I. S. Kornilovici – cuprinde în însuși titlul ei *identificarea Basarabiei cu Bugeacul*: „Статистическое описание Бессарабии, собственно такъ называемой, или Буджака...” (*Descrierea statistică a Basarabiei propriu zise sau a Bugeacului...*), Akerman, 1829.

⁵⁵ *Молдавія лежащая по лѣвому берегу р. Прута*, cf. A. Skalkovski, *op. cit.*, II, p. 193.



Harta etnografică a populației rustice a Basarabiei de L. S. BERG

Résumé

Rédigée au début de l'automne 1941, l'étude du professeur Caraman représente le proteste d'un savant contre l'annexion abusive par l'Union soviétique de la Bessarabie et de la Bucovine de nord. Ayant comme point de départ des publications scientifiques de l'Académie de Leningrad, et plus particulièrement des travaux de L. S. Berg – le plus autorisé spécialiste soviétique en ce qui concerne les aspects ethnographiques et démographiques de la Bessarabie – l'auteur prouve la présence prédominante des Roumains à travers le territoire compris entre le Prut et le Dniestr. Ceux-ci représentaient 54 % de toute la population, suivis par les Ukrainiens (20,31 %), les Juifs (7,25 %), les Bulgares (5,58 %), les Russes (5,12 %) etc. La Russie soviétique avait donc abusivement occupé le territoire de la Roumanie, sans aucune justification d'ordre historique, linguistique ou démographique. Suite à cet article, la revue „Însemnări ieșene” fut supprimée, le numéro détruit avant sa diffusion, et l'auteur soumis à toutes sortes de privations.

CULTUL FÂNTÂNII ȘI AL IZVOARELOR ÎN BASARABIA

Eugen BÂZGU, Mihai URSU

1. Apa și circuitul vieții

În toate culturile umane din timpurile cele mai vechi și până astăzi apa a avut și are un rol primordial. Acolo unde, din anumite motive, dispare apa, dispare și civilizația. Spații înfloritoare, unde altădată s-au dezvoltat cele mai spectaculoase civilizații ale antichității, precum Egiptul antic, ale cărui piramide ne încântă și în prezent, Mesopotamia, civilizația nord-africană din actualul pustiu Sahara, au ajuns imense pustii din cauza factorului antropogen agresiv față de mediul natural. În lipsa apei, nimic nu crește. Culturile din aceste spații sunt în regres.

Moldovenii au știut să dea rosturi deosebite apelor, respectându-le cadrul natural și făcându-le, totodată, utile societății. În condițiile naturale ale Moldovei, cu o climă temperat continentală, apa a jucat întotdeauna un rol important în viața cotidiană a omului. Acest lucru este confirmat de tradiții, obiceiuri și datini, care, fiind transmise din generație în generație, au creat o atitudine deosebită față de apă, izvor, fântână. Treptat, apa devine ceva sacralizat. În lupta pe care locuitorii acestui spațiu au dus-o, aproape permanent, cu migratorii, fântânile și izvoarele i-au ajutat să supraviețuiască. Aceste împrejurări au contribuit și mai mult la conștientizarea importanței apei în viața omului, au înrădăcinat și mai mult tradițiile din trecut și au făcut ca noi să avem o atitudine deosebită față de fântâni. Moldova, pe drept, și-a cucerit faima de „țară a fântânilor”.

Străinul, călător prin satele noastre, observă imediat ceea ce lipsește în alte state ale Europei – fântânile. În vatra satelor și pe moșiile lor, mai mult pe la drumuri și răscruci, asimilate peisajului local și integrate organic modului de viață al colectivităților rurale, fântânile constituie un obiect de cercetare deocamdată puțin cunoscut practicii etnografice din spațiul nostru cultural.

Cultura tradițională a valorificat, prin mijloace specifice, atitudinea societății față de apă ca sursă a vieții, încât putem identifica

construcțiile a ceea ce s-ar putea numi cultul apei la moldoveni. Fragmente de mituri, credințe, cunoștințe empirice și reprezentări promovate pe calea oralității, dar și prin datini și obiceiuri, prin interdicții și prescripții formează o paradigmă complexă prin care sunt percepute în mod tradițional valorile generate de consumul apei. Atitudinea deosebită a locuitorilor Moldovei față de apa de băut a fost sesizată de mulți cărturari încă din secolele XVIII-XIX, care au lăsat și primele mărturii documentare în această privință¹. Apa, alături de lumină, pâine, ramul verde și pânză, este unul dintre elementele de bază în săvârșirea riturilor ce țin de vârstele omului și a celor ce marchează vârstele anului, numite și calendaristice. Apa asigură circuitul vieții și în sens simbolic, acest circuit fiind reactualizat în obiceiurile ce țin de vârstele omului: nașterea, nunta și înmormântarea.

Apa poate fi înțeleasă și ca mediu în care omul trăiește până a se naște. Pentru a consfinți ritualic această pornire în viață, după nașterea copilului, primul ritual săvârșit pentru a continua detașarea lui de lumea biologică și a-l apropia de cea culturală este *Scăldătoarea* (numită în alte părți *Scalda*). E un fel de botez arhaic ce precede creștinarea oficială a copilului care avea loc pe vremuri în a opta zi de la naștere, iar acum la 2-3 săptămâni prin botezul oficiat de către preot în biserică. În apa din albiuța copilului se adăugă diferite ierburi tămăduitoare chemate și ele să ușureze integrarea lui în lumea aceasta, înțeleasă ca lume a luminii și a florilor.

Stropirea căii mirelui la nuntă, înainte de a intra în curtea miresei, stropirea mirelui cu agheasmă de către mireasă în ziua nunții², ca și *spălatul mâinilor nașilor*, au aceleași semnificații – de asigurare a prosperității și fertilității.

În cadrul înmormântărilor apa este utilizată cu alte înțelesuri. Principalele simboluri acvatice din acest obicei sunt *podurile* (în unele localități) sau *punțile* (în altele), respectate în ceremonialul funebru, inclusiv în epoca ateismului socialist. La fiecare înmormântare se dau de pomană 24 de *poduri* (*punți*), tot atâtea câte vâmi are de trecut sufletul răposatului pentru a ajunge pe lumea cealaltă. Cândva se dădeau 12 poduri, iar și mai înainte 9, de fiecare dată numărul lor fiind raportat la o cifră semnificativă. Fiecare *pod* (*punte*) este alcătuit dintr-un șervet, un colac, o cană (un pahar) cu apă și o lumină (lumânare). Șervetul, împreună cu

¹ Călători străini despre Țările Române, vol. II-XII, București, *passim*.

² Eugen Bâzgu, Varvara Buzilă, *Apa în datinile și obiceiurile populare*, în „Natura”, supliment, Chișinău, iunie 1998, p. 4.

aceste pomeni, se așterne jos, în calea cortegiului funerar, de fiecare dată când acesta face un popas, încât sicriul să fie trecut pe deasupra. În viziunea mito-poetică populară fiecare pod întruchipează un loc de popas pentru sufletul pornit pe lumea cealaltă, suflet care are de trecut peste *Apa sâmbetei* ca să ajungă la *Sorbul pământului* și să intre în lumea celor drepti. Conform credințelor populare, adânc înrădăcinate în conștiința poporului, după dăruirea acestor pomeni, în mod transcendental, pe lumea cealaltă, vor servi decedatului. Schimbul este întemeiat pe credința ancestrală că de „*ceea ce dăruiești, dai de pomană pe lumea aceasta, vei beneficia pe lumea cealaltă*”. Formula rostită de obicei („*Pe lumea asta ție. Pe lumea cealaltă sufletului (cutare)*”) a dus la apariția și perpetuarea până în prezent a obiceiului moldovenilor de a construi poduri, fântâni sau, cel puțin, de a repara și reamenaja vechi fântâni ori izvoare, în *credința că vor beneficia de apa lor pe celălalt tărâm*.

Existența apei este în mentalitatea populară o condiție obligatorie și a vieții de dincolo de mormânt. Astfel, în timp ce sicriul cu răposatul este dus spre cimitir, când trec pe lângă fântâni „*răsplătesc apa*”, adică pun bani lângă colacul fântânii ca răsplată pentru apa consumată de om în timpul vieții și ca o garanție că răposatul va avea apă și pe lumea cealaltă. Pretutindeni când petrec mortul în ultimul drum la cimitir și trec pe lângă o fântână pun bănuți, ca să poată bea sufletul celui decedat în lunga cale spre tărâmul celălalt. Apa rezultată de la scăldatul unui mort se aruncă într-un loc ferit unde nu vor călca din neatenție oamenii sau animalele³.

O dată pe an, de *Bobotează*, la 6 ianuarie, stil nou sau la 19 ianuarie, stil vechi, în toate localitățile din Moldova preoții sfințesc fântânile, izvoarele, râurile – toate sursele de apă. Obiceiul *Bobotezei* e foarte vechi și ține de solștițiul de iarnă, înțeles în cultele arhaice și tradiționale ca o renaștere a soarelui după cea mai lungă noapte din an. După această „criză” a soarelui, toate cele existente urmează să fie renovate, reînnoite, inclusiv apa. Obiceiul a căpătat conotații religioase mai târziu. Sfințirea apelor înseamnă sacralizarea lor, refortificarea potențialului purificator și germinant al apei.

La *Duminica Mare*, sărbătoare mobilă (a 50-a zi după Paști), fântânile sunt împodobite cu crengi de nuc sau de tei, crengi care stau aici timp de o săptămână, perioadă în care sunt udate cu apă scoasă din această fântână⁴.

³ *Ibidem*.

⁴ Varvara Buzilă, *Frunzarii verzi utilizați în obiceiurile de la începutul verii*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), IV, Iași, 2004, p. 137.

Primăvara târziu sau vara devreme – *la Rusalii* –, sărbătorite tot în cea de-a 50-a zi după Paști, înainte de solstițiul de vară, uneori chiar la limita lui, apele sunt iar luate în vizorul societății. Rusaliile sunt considerate drept zâne protectoare ale apelor și verdeții. De ziua *Împrăștierii Rusaliilor*, ultima zi a aflării lor în spațiul cultural, înainte de a-și pierde puterea, sunt celebrate de către comunitățile rurale. Dis de dimineată, până la răsăritul soarelui, femeile *dau* (aruncă) *pe apă curgătoare* ramurile care au apărut fântânile de Rusalii și împart mici pomeni⁵. Bărbații curăță fântânile de apa veche, de mîlul și impuritățile acumulate la fund, le repară, le îngrijesc. La fel, au grijă de izvoare, poduri și punți, adică de tot ceea ce reprezintă civilizația apei⁶.

2. Tipuri istorice de fântâni

Din cele mai vechi timpuri localitățile întemeiate de oameni se grupau inițial de-a lungul râurilor sau marilor izvoare de apă potabilă. Locurile cu multă apă bună de băut, favorabile pentru trai, au fost cele mai preferate de comunitățile umane. Ele au fost ocupate în permanență. Și invers, întinderi mari de teritorii, constând din șesuri și podișuri lipsite de râuri sau izvoare cu apă bună de băut, au rămas nepopulate până în evul mediu târziu⁷. Însă creșterea populației, având ca urmare mărirea numărului locuitorilor în satele vechi, dar și a localităților în general, i-a determinat pe oameni să găsească metode de populare a acestor spații, rezolvând, în primul rând, problema asigurării cu apă potabilă.

Un izvoarăș, de regulă, cu un debit mic, ce abia putea îndestula câteva persoane cu necesarul de apă, nu răspundea necesităților vitale și nu putea servi ca bază pentru întemeiere unei noi localități. Comunitățile rurale create prin roire sau ca descălecare a noilor locuitori solicitau un consum tot mai sporit de apă pentru asigurarea cerințelor vitale ale omului. Apa era necesară pentru băut, pentru prepararea mâncării, spălatul blidelor, rufelor, adăpatul vitelor etc.

În acest context au apărut primele amenajări ale izvoarelor cu debit mic menite să asigure acumularea și păstrarea a cât mai multă apă potabilă ce debita din izvor în decursul unei zile. În acest scop, în locul

⁵ Andrei Gavrilă, *Rusaliile: la izvor de ape și de datini*, în „Natura”, mai 1999, p. 5; Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 127, 137, 152, 157-159.

⁶ Arhiva Muzeului Satului, Chișinău, inf. Maria Gusan, n. 1903; culegător Galina Popovici, 1992, după chestionar elaborat de E. Bâzgu.

⁷ Victor Spinei, *Realități etnice și politice în Moldova Meridională în secolele X-XIII. Români și turanici*, Iași, 1985, p. 29-30, 35, 39.

cu vână de apă, era săpată o groapă care servea ca rezervor natural; alături, la câțiva centimetri mai jos de albia cursului izvorului, era îngropat un trunchi găunos de arbore din care, prin metoda arderii treptate cu cărbuni încinși, preventiv fusese scos miezul, păstrându-i-se pereții. Ele au fost numite în unele localități *știubeie*, iar în altele *budăie*. Aveau un diametru ce ajungea aproape la un metru și o adâncime între 1,5-2 m⁸, ceea ce asigura înnoirea permanentă și sigură a conținutului acestui recipient. În astfel de *budăie* se acumulau și păstrau zilnic peste 1-2 metri cubi (tone) de apă rece și proaspătă de izvor de cea mai bună calitate, o cantitate apreciabilă pentru acele vremuri, în stare să îndeustuleze necesitățile vitale curente ale unei mici comunități de oameni.

Identificarea pe cursul unei vâlcele a câtorva asemeni sfârcuri de apă și dotarea lor cu budăie rezolva problema întemeierii pe aceste locuri a unui sat de tip răsfirat. Deși folosirea *știubeielor* (*budăie*) este o tehnică demult uitată și depășită, amintește de ea toponimul *Budă* (cu variantele *Budăi*, *Budăile*, *Budești*, *Budac*) frecvent întâlnit pe moșiile tuturor satelor, ceea ce este un indiciu sigur de răspândire a sa pretutindeni în Moldova. Unele sate și-au preluat chiar și numele de la forma de captare a apei potabile la momentul descălecării lor. De exemplu, satul *Buda*, raionul Călărași, patru sate *Budăi* în Ialoveni, Orhei, Taraclia și Telenești⁹, *Budești*, o suburbie a orașului Chișinău, *Plop-Știubei* din zona Căușenilor, *Știubeeni* din Râșcani¹⁰, *Budachi*, actualmente Primorskoe din vecinătatea orașului Cetatea Albă etc.

Din aceste recipiente de captare temporară apa era luată direct cu ulcioarele sau gălețile. Omul însetat putea să bea apă folosind un căuș cioplit din material lemnos de formă dreptunghiulară, de extremitatea căruia se fixa pentru comoditate un băț de 1-2 m lungime. În ultimul timp acest căuș este confecționat din mai multe scândurele închegate cu piroane de metal și folosit în izvoarele-fântânele din păduri sau dumbrăvi¹¹.

O dată cu trecerea timpului și cunoașterea mai bună a caracteristicilor apelor freactice, oamenii și-au dat seama că așa cum pot capta apa izvoarelor de la suprafața pământului prin instalarea *știubeielor* (*budăielor*), tot așa se pot descoperi, amenaja și capta unele

⁸ *Captări de apă tradițională*, în „Natura”, supliment, iunie 1998, p. 5.

⁹ *RSS Moldovenească, orânduire administrativ-teritorială*, Chișinău, 1988, p. 98.

¹⁰ *Ibidem*, p. 119, 133.

¹¹ Informații de teren, E. Bâzgu, 1978, 2001, 2006 în valea râului Ișnovăț, pe segmentul ce trece prin pădurea masivului Căpriana-Scoreni.

izvoare ascunse sub pământ la adâncimi relativ mici, de câțiva metri. Prezența acestor ape la suprafață era trădată de creșterea din abundență a *bozului* și *podbalului*, care sunt plante iubitoare de apă. Urmând această logică, respectând un cod deontologic nescris al căutătorilor de ape și ferecătorilor de izvoare, oamenii au perfecționat sistemul izvorului până la crearea fântânii.

Primele fântâni aveau malurile întărite cu *ghizduri*, pereți formați din *bârne* de stejar situate pe orizontală și închegate pe la colțuri tot cu cepuri de stejar. Stejarul era preferat datorită calităților sale extraordinare de a se întări în apă, spre deosebire de alte esențe care, putrezind cu timpul, afectau calitatea apei. Deoarece ochiul de apă al rezervorului format era cu mult mai jos decât cel al terenului unde era săpată fântâna, scoaterea apei direct cu găleata din asemenea fântâni crea anumite dificultăți. Se poate presupune că la începutul adaptării acestui tip de fântână se recurgea la săparea câtorva trepte ce înlesneau apropierea de oglinda apei. Această tehnică este bine documentată încă din antichitate, cândva având o răspândire generală¹², astăzi fiind utilizată doar în spațiile semipustii ale Asiei Mijlocii și Africii, unde penuria de apă și lemn de construcție este cunoscută.

O metodă mai simplă de scoatere a apei din fântână și care excludea contaminarea sursei de apă, cauzată de accesul în interiorul fântânii a celor ce luau apa în recipiente, este *fântâna cu cumpănă*. În interior, fântâna a rămas cea de mai înainte, având pereții căptușiți cu blăni de lemn sau cu piatră. Deasupra gurii fântânii a fost adaptat treptat un colac de protecție, cioplit din piatră pentru fântânile cu ghizdele din piatră și unul din lemn pentru cele din bârne. Nu departe de colac se fixa în pământ un trunchi înalt de copac având în partea de sus o crăcană. Între cele două segmente ale ei era prins un cui enorm care străpungea cumpăna fântânii, permițându-i să balanseze cumpenei în funcție de cum era *ghidată de către om*. Astfel, utilizarea unuia și aceluiași vas (*ciutură*, *găleata*) pentru scoaterea apei din fântână cu ajutorul cumpenei a fost un pas hotărâtor în păstrarea calității apei din fântâni. Această metodă inteligentă de scoatere a apei din ghizdul fântânii cu eforturi fizice minime (încât și un copil de 8-10 ani o putea face) a fost cea mai ieftină și populară metodă în Basarabia, fiind consemnată în numeroase relatări ale călătorilor străini.

¹² Când adâncimea fântânilor depășea peste 10 m se săpau pe diagonală, sub un unghi de 35-40 grade, adevărate tuneluri subterane care asigurau accesul cu găleată direct la oglinda apei din fântână. A se vedea desenul nr. 30 din V. F. Gaidukevici, *Bosporskoe jarstvo*, Moscova-Leningrad, 1948.

Sporul demografic și necesitățile crescânde ale populației de apă potabilă, precum și specificul geografic al locurilor în care s-au extins localitățile solicitau dobândirea apei de la adâncimi și mai mari. Din punct de vedere constructiv, cumpăna are anumite limite și nu poate fi utilizată pentru scoaterea apei din fântâni cu adâncimi mari. Un motiv serios pentru căutarea și inventarea altor procedee de scoatere a apei din fântână l-a constituit apariția în satele de pe șesuri și podișuri sau platouri din munți a tot mai multor fântâni cu adâncimi considerabile. Adâncimile de peste 10-12 m erau inaccesibile pentru utilizarea cumpenei. Scoaterea apei cu frânghia nu era cea mai bună metodă deoarece la adâncimi mari, de peste 10 m, greutatea proprie a frânghiei era mult mai mare decât cea a apei scoase cu ciutura. Ridicarea a 10-12 litri de apă echivala cu un efort fizic considerabil de ridicare a unei greutatei de două-trei ori mai mare. La greutatea brută (adică pe lângă greutatea apei din ciură cu tot cu ciură) se adăuga și greutatea frânghiei care, la lungimea amintită, cântărea cu mult mai mult decât primele împreună.

Instalarea deasupra colacului a unui *scripete* a ușurat efortul fizic, chiar dacă, apreciat în termeni moderni, efortul fizic a rămas considerabil. Ideea utilizării scripetelui la fântâni pentru ridicarea apei din adâncuri reprezenta o extindere a acestui mecanism simplu, folosit până atunci doar la ridicarea greutateilor în timpul edificării palatelor cu mai multe nivele sau a bisericilor înalte. Scripetele este destul de eficient și era manipulat de una sau două persoane. Apariția lui ține de invențiile antichității; apare reprezentat în imagini de frescă din secolele II-III d.H. care redau scena dialogului lui Iisus Hristos cu samariteanca¹³. Scripetele era instalat deasupra colacului fântânii pe o osie de metal susținută la extremități de două verticale de lemn, uneori decorate, ce erau montate prin exterior direct de pereții exteriori ai colacului fântânii. Astfel de scripete de scoatere a apei aveau până nu demult fântânile din Dobrogea și Bugeac rămase din vremea ocupației Porții Otomane. Amintim doar fântâna din Tatarbunar – de o adâncime considerabilă – ce asigura în secolele XVII-XVIII cu apă potabilă nu numai necesitățile curente ale locuitorilor și călătorilor, dar și cele ale băii cu aburi din localitate, baie distrusă în anii 30-40 ai secolului al XIX-lea¹⁴. Despre captarea apei în puțuri foarte adânci în Bugeac scrie

¹³ *Trudi VIII arheologhiceskogo siezda v Moskve*, 1890, vol. I, Sankt Petersburg, 1892, p. 211-212, des. 95-96.

¹⁴ Pavel Krușevan, *op. cit.*, p. 94, 99.

și Dimitrie Cantemir în lucrarea ce i-a adus celebritatea¹⁵. O fântână cu scripete a existat în satul Trebujeni până în anii '80 ai secolului al XX-lea, atunci când scripetele a fost înlocuit cu un motor electric și val obișnuit cu coarbă¹⁶.

Când adâncimea fântânilor depășea 30-40 de metri, cazuri în care greutatea ciuturii și a frânghiei lungi putea atinge și peste 100 kg, se folosea la tragerea frânghiei pe scripete forța de tracțiune a unor animale, precum măgarul, dar, mai ales, catârul, animal mult mai docil, deprins cu executarea unor asemenea munci monotone și istovitoare.

Adaptarea *cicârâcului* la fântână (*fântâna cu val cu coarbă*) a oferit o metodă mai avansată și mai economicoasă ca efort fizic de scoatere a apei de la adâncimi de peste 7-8 m. Fântâna cu cicârâc a înlocuit treptat, în decursul secolelor XIX-XX, scripetele. Valul orizontal al fântânii, situat deasupra gurii ei, susținut de două verticale cu aproximativ un metru deasupra colacului fântânii, este pus în funcție cu ajutorul unei coarbe, ceea ce ușurează mult procesul de ridicare a apei. Valul a mai oferit și posibilitatea de a acoperi colacul fântânii cu un acoperiș. Acesta era situat, inițial, ceva mai sus de cele două verticale ce susțineau valul orizontal; ulterior, au fost dezvoltate diferite forme constructive de acoperișuri, pe patru, șase sau chiar opt stâlpi amplasați în jurul colacului fântânii. În a doua jumătate a secolului XX acest model a fost generalizat pe întreg teritoriul dintre Prut și Nistru. În spațiile economice din moșia satului au mai rămas puține fântâni cu cumpănă, destul de vechi, ce au supraviețuit vicisitudinilor timpului.

Perioada apariției exacte a cicârâcului ca instalație tehnică de ridicare a apei din fântână nu este stabilită, însă faptele demonstrează că este o invenție ce aparține evului mediu, fiind utilizat inițial pentru coborârea și ridicarea minerilor în ocnele de extragere a sării și a altor zăcămintele minerale subpământene. Întârzierea utilizării ei în masă pe teritoriul Basarabiei poate fi pusă nu atât pe seama tradiționalismului nostru proverbial, care a promovat utilizarea fântânilor cu cumpănă, ci ușurinței cu care puteau fi confecționate fântânile cu cumpănă din materiale adiacente de orice țăran, pe când fabricarea valului și a coarbei o puteau face doar meșterii inițiați.

Explozia demografică din prima jumătate a secolului al XX-lea, urmată de apariția noilor mahalale ca appendice ale celor vechi, proces și

¹⁵ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, București, Editura Minerva, 1973, p. 82-83.

¹⁶ Informații de teren, E. Bâzgu, 1978, 1986.

care a coincis cu ridicarea pe coaste de deal și podișuri a vetrelor satelor vechi amplasate în zone inundabile sau pe văi, unde izvoarele fântânilor destinate să alimenteze aceste noi mahalale erau la adâncimi considerabile, peste limitele fizice de funcționare a sistemului de cumpene, au făcut ca valul cu cicârâc să devină indispensabil. Cu timpul, generalizându-se, el a devenit unica soluție și în părțile vechi ale satului, înlocuind cumpenele la fântânile existente. Spațiul său de funcționare se circumscria limitelor colacului fântânii, pe când cel al fântânii cu cumpănă ocupa peste 8-10 m. p. pentru buna sa funcționare.

Nu se știe cu siguranță când și unde a apărut, dar în secolele XVII-XVIII era curent folosită deja în satele de la noi, unde adâncimea fântânilor nu permitea folosirea cumpenelor. Utilizată frecvent în secolele XVIII-XIX, mai ales în părțile de sud, o zonă tampon, de contact a populației locale cu cea de origine turco-tătară prin intermediul căreia se pare că a și pătruns în uzul nostru cotidian, treptat cu lărgirea ariei de răspândire și modificările tehnice, denumirea inițială de *cicârâc* fiind înlocuită cu cea de *fântână cu val* sau *fântâna cu coarbă*.

Ultimul model de fântână, mai bine zis de forare cu utilaje electro-mecanice la mari adâncimi a unui canal vertical cu diametru de câțiva zeci de cm, este reprezentat de introducerea unor țevi de metal de aceeași mărime și utilizarea unei căldări speciale cu un diametru cu 1-2 cm mai mic decât diametrul țevii verticale pe interior, sau mai nou, utilizarea pompei electrice pentru scoaterea apei la suprafața pământului. Aceste fântâni la suprafața pământului au adesea un aspect banal de un simplu robinet; alteleori însă, prin forța tradiției, sunt frumos amenajate cu un acoperiș aidoma fântânilor adevărate¹⁷.

3. Vechimea fântânilor, cișmelelor și apeductelor

Pentru a vedea cât de vechi sunt fântânile în spațiul nostru vom apela la documentele vremii. Primele cărți domnești ce întăresc hotarele dintre satele Moldovei amintesc drept puncte de hotar și fântânile, ceea ce demonstrează că deja în secolul al XV-lea erau fântâni și în vatra satelor și pe moșiile lor, unele situate chiar la hotarele dintre moșii.

În uricul din 25 aprilie 1420 dat de Alexandru cel Bun vornicului Vena pentru satele Cornești, Micleușeni, Lozova, Săcăreni, Dvorniceni, Dumești, Țigănești, Lăurești, Sadova și Homicești, situate toate pe râul Bâcovăț, aflăm că hotarul acestor sate începe „de la

¹⁷ Informații de teren.

mănăstire lui Varzar, pe deasupra prisăcii lui Acibco, pe deasupra Horodiștei, la vârful Lozovei, la podul lui Gârlanici, de la **fântâna mică** la cea mare, iar de **la fântâna cea mare** (subl. noastră) pe deasupra la poiana Târnauca, de la poiana lui Caprian la moara de pe Bâc”¹⁸. Într-un alt uric de miluire, din 30 ianuarie 1425, dat de același domnitor lui Ștefan Zugrav, sunt amintite alte două fântâni¹⁹. Un alt document, din 17 iulie 1436, dat de domnitorii Ilie și Ștefan logofătului Vancea, pomenește de un sat pe Răut ce purta denumirea de Fântâna Albă²⁰. După noi, toponimul „Fântâna Albă” este un indice că fântână de la care și-a luat numele satul era o fântână cu ghizd și colac de piatră albă. Precum se știe, malurile abrupte ale Răutului abundă și acum de piatră albă calcaroasă, de aceea e dificilă localizarea acestui sat.

Cel mai vechi izvor din spațiul nostru atestat documentar este Izvorul *Sf. Ioan cel Nou* de la Suceava din Cetatea Albă, izvor existent și astăzi. Conform tradiției, în secolul al XIII-lea sursa de apă exista la momentul supliciului Sfântului Ioan cel Nou, supliciu suferit din partea tătarilor păgâni dislocați în această cetate²¹. Numele de Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava și l-a căpătat sfântul după 1415, când domnitorul Alexandru cel Bun a strămutat moaștele sfântului din Cetatea Albă, de la Limanul Nistrului, în cetatea de scaun de la Suceava.

Din jurnalul de călătorie al generalului rus de origine suedeză Allard se înțelege clar că pe timp de război, când consumatorii de apă creșteau de sute de ori față de zilele de pace, apa potabilă nu ajungea pentru toți. Tocmai de aceea o metodă eficientă în hărțuirea hoardelor de invadatori era pârljolirea pământului, metodă ce consta în incendierea furajelor, locuințelor și camuflarea sau chiar otrăvirea surselor de apă din calea dușmanului²². Tot el amintește, în contextul campaniei armatei ruse din 1711 în Moldova, că tătarii din Bugeac, temându-se că grosul

¹⁸ *Moldova în epoca feudalismului*, vol. II, Chișinău, 1978, p. 40.

¹⁹ *Ibidem*, p. 50.

²⁰ „Carte domnească de întăritură de la Ilie și Ștefan Voievozi logofătului Vancea pentru satele Procopinți, Mașcauși, Cozărăuți și Fântâna Albă pe râul Răut și de asemenea satele de la gura Volcinței, pe râul Itkel, în locurile lui Oțel, și pe râul Bâc împotriva Cheșenăului lui Akbaș” (*Ibidem*, p. 79).

²¹ *Viața Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava*, ed. Melchisedec, în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie”, 2, 1884, 3, p. 163-174; B. P. Batiuşkov, *Bessarabia. Istoriceskoe opisanie*, Sankt Petersburg, 1892, anexa la note, nota 22, p. 65; Pavel Kruşevan, *Bessarabia, graficeskii, istoriceskii, statiticeskii, ekonomiceskii, etnograficeskii, literaturnii i spavocinii sbornik*, Moscova, 1903, p. 217.

²² *Călători străini...*, vol. VIII, Bucureşti, 1983, p. 435.

armatei ruse va merge contra lor, au camuflat și otrăvit fântânile din zonă, silind astfel ariergarda rusă, care îi urmărise până dincolo de Lăpușna, să renunțe la incursiunea preconizată²³.

O altă fântână veche, cu o adâncime de câțiva zeci de metri, este fântâna din Schitul de Sus al actualei Mănăstirii Dobrușa, pe atunci doar o simplă moșie închinată Mănăstirii Probota. Timpul exact al edificării ei nu este cunoscut, dar către anul 1711 era binecunoscută de vreme ce grosul armatei ruse, cu toate că în zonă nu există alte surse de apă, își stabilește popasul peste noapte în preajma ei²⁴. De aici deducem că fântâna avea suficientă apă încât să îndeustuleze o armată. Poate de aceea, mai târziu, a și fost ales acest loc pentru ridicarea Mănăstirii Dobrușa. În zilele următoare, pornind mai departe spre Iași pe șleahul ce mergea de-a lungul pâ râului Cula, precum aflăm din jurnalul de campanie, soldații armatei ruse au băut apă din heleșteu și dintr-o altă fântână de peste deal²⁵. Aceeași sursă precizează că, deși pe acest traseu erau mai multe fântâni, care puteau satisface necesitățile imediate, relativ modeste ale unor caravane de negustori, nu erau în stare să îndeustuleze necesitățile zilnice ale câtorva zeci de mii de oameni. Bănuim că erau, de fapt, niște mici izvoare de suprafață din preajma cursului pâ râului Cula, izvoare amenajate cu ghizduri rudimentare pe măsura debitului mic, încât generalul Allard, în scrisoarea sa din 19 iulie 1711 către țar, este nevoit să sublinieze că „*puținătatea apei [din fântânile existente pe acest traseu] ne pricinuieste mare tulburare*” și pentru depășirea penuriei de apă potabilă este nevoit zilnic să trimită „*oameni înainte pentru săparea de fântâni*” noi care ar îndeustula armata²⁶.

De-a lungul veacurilor oamenii au folosit sursele de apă fie ca izvor, fie prin amenajarea lor în diferite fântâni sau ca apeducte. Izvoarele sunt mai vechi decât fântânile. Dar și după construirea fântânilor izvoarele puternice din vatra satelor și de pe moșiile lor au rămas la fel de necesare. În popor, sursa de apă care curge continuu este numită preponderent în unele zone *izvor*, în altele *cișmea*, *șușumea* sau *șume*²⁷.

Cișmelele sau izvoarele captate în tuburi și dirijate spre anumite locuri sunt numite în limbaj modern *apeducte*. Considerăm necesar să abordăm problema apeductelor fiindcă a fost neglijată de cercetători.

²³ *Ibidem*, p. 436; Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, București, 1981, p. 325.

²⁴ *Călători străini...*, vol. VIII, p. 416.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 432, 442.

²⁷ Informații de teren, E. Bâzgu.

Pentru construirea apeductului, în afară de un izvor sau mai multe, erau necesare și tuburi din ceramică având un capăt mai îngust și altul mai larg ca să fie unite continuu. Apeductele sunt cunoscute în spațiul nostru de cel puțin 700 de ani. Construirea lor necesita eforturi mari, atât în procesul confecționării tuburilor din lut ars, cât și la lucrările de instalare. Cu toate acestea, au existat suficiente apeducte în spațiul nostru și merită să fie studiate.

Mai multe trasee ale unui astfel de apeduct, realizat din tuburi lungi de lut ars, datat de arheologi în anii '60 ai secolului al XIV-lea, a fost descoperit în 1947 la Orheiul Vechi. Pe lângă funcțiile sale directe, de aprovizionare cu apă a cetății, el mai avea și funcția de îndestulare cu apă a celor patru băi publice. Tuburi de ceramică de la Orheiul Vechi au fost incluse în patrimoniul mai multor muzee²⁸ și pot fi admirate ca lucrări remarcabile.

Un sistem identic de alimentare cu apă avea un alt oraș din aceeași epocă, oraș situat în apropierea actualului sat Costești – Ialoveni, unde se văd și acum ruinele cetății patrulate de altădată. De regulă, în timpul asediilor dușmanii aplicau o metodă sigură pentru a forța capitularea celor din interiorul cetății – căutau să deterioreze apeductul ce alimenta cetatea. Probabil, din aceste considerente cetatea Sucevei, în secolul al XV-lea, pe când era capitala Moldovei, era alimentată, precum au constatat arheologii, cu o rețea întreagă de trasee independente de apeducte²⁹. Chiar dacă erau descoperite și întrerupte două-trei din artere, capacitatea de rezistență a cetății nu era afectată. De altfel, această cetate, ca și altele din Moldova (Hotin, Sorooca), niciodată nu a putut fi cucerită prin asediu sau asalt.

Apeductele aveau uneori lungimi apreciabile. Un asemenea apeduct lung de peste 5 km, ce data din secolul al XVII-lea, începea de la izvoarele din Valea Vacii, din stânga traseului Căușeni – Ermoclia, spre Căușenii Noi, terminându-se în râșorul Botna³⁰. Un alt apeduct, destinat tot pentru alimentarea Căușenilor Noi (în care, spre sfârșitul secolului al XVII-lea, își instalase provizoriu capitala hanul de Bugeac),

²⁸ Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei, toate din Chișinău, și Complexul Muzeal „Orheiul Vechi”.

²⁹ Mircea Matei, *Civilizație urbană medievală românească. Contribuții (Suceava până la mijlocul secolului al XVI-lea)*, București, 1989, p. 162, nota 85 (unde mai aflăm că atelierul pentru arderea ceramicii, datat în secolul XV, era situat în oraș).

³⁰ *Svedenia o drevnosteah nahodeajiisea v Bessarabskoi oblasti*, în „Jurnal Ministerstva Vnutrennih Del”, 1839, vol. XXIII, otd. VII, p. 21.

capta apa din izvoarele ce porneau din dealul Căușenilor Vechi, aflate ceva mai în amonte de actuala biserică a Căușenilor Vechi și, după ce parcurgea în aval peste 3,5 km, se termina tot în Căușenii Noi, la palatul hanului de Bugeac³¹. Urmele acestor havuzuri, executate din marmură, mai pot fi văzute și astăzi în grădina unui particular din Căușeni³².

Incendierea și distrugerea Căușenilor de trupele generalului rus Platon în anul 1793 a dus la deteriorarea sistemului de apeducte din această localitate, cândva prosperă. Orășenii au revenit la utilizarea apei din fântâni obișnuite și au menținut acest sistem până în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Numai după ceva mai mult de 170 de ani de la distrugerea vechilor apeducte, administrația sovietică a decis construirea în Căușeni a unui apeduct modern de alimentare publică cu apă. Excepție făcea doar apeductul ce alimenta cu apă gara Căușeni, apeduct construit mai înainte³³.

În zona de sud a Moldovei, supusă mai des decât alte părți ale ei secetei și lipsei cronice de apă, sunt cunoscute mai multe localități medievale ce utilizau apeducte care captau apa de pe culmile unui deal și o aduceau în sat, unde se amenaja un izvor sau chiar un havuz. Un asemenea havuz avea, în secolele XVII-XVIII, satul Hârbovăț – Anenii Noi³⁴. A existat apeduct și în apropierea satului Cosăuți – Soroca³⁵. În secolele XVIII-XIX de apeducte beneficiau practic toate satele vechi, situate mai la sud de Valul lui Traian de Sus, val ridicat de romani în secolul al II-lea pentru a se apăra contra barbarilor. Valul lui Traian de Sus începe din orașul Leova, traversând spațiul interfluviului Pruto-Nistorean aproape pe linie dreaptă până la Căușeni, pierzându-se apoi în mlaștinile de aici ca să reapară și să se termine în satul Talmază de pe malul Nistrului³⁶.

³¹ *Ibidem*.

³² Informație de teren, E. Bâzgu (din anul 1976; verificată și în anul 2002).

³³ *Svedenia o drevnosteah...*, p. 22 (autorul deplânge faptul că după ocuparea Basarabiei de către Rusia aceste apeducte au devenit impracticabile); a se vedea și harta orașul Căușeni făcută de topografia militari ruși în 1793 după atacul cavaleriei. 2/3 din cartierele Căușenilor, îndeosebi cele din centrul orașului, sunt arătate ca arse în totalitate. Harta a fost republicată ca anexă în volumul publicat de Societatea de Etnologie: *Patrimoniul cultural al județului Tighina*, Chișinău, 2003.

³⁴ Iaroslav Taras, Natalia Tornea, *Cristaline și pure*, în „Orizontul”, Chișinău, 1986, p. 74.

³⁵ Mulțumim arheologului Tudor Obadă pentru informația inedită pusă la dispoziția noastră.

³⁶ R. Vulpe, *Verhnii val Bessarabii problema grevtungov k zapadu ot Dnestra*, în *Materiali i issledovania po arheologii iugo-zapada SSSR i Rumânskoi Narodnoi Respubliki*, Chișinău, 1960, p. 270.

În legătură cu această frecvență a apeductelor, deloc întâmplătoare, devin relevante anumite conexiuni. Romanii nu s-au limitat numai la ridicarea Valului lui Traian de Sus, ci au menținut un mod de viață specific. Este bine cunoscută predilecția lumii romanice nu numai pentru viaducte, ci și pentru apeducte. Arheologii au descoperit în ultimele decenii în aceste părți urmele unor vechi așezări romane, între care și cele din sud-estul și sud-vestul spațiului Pruto-Nistrea³⁷. Important este că ele și-au continuat existența până în evul mediu. În aceste condiții, s-a păstrat și modul de construire a apeductelor de tip roman, asemănător cu cele din evul mediu. Apa era captată și adusă cu ajutorul tuburilor de pe culmile dealurilor prin mai multe tronsoane de lungime mică – de la 100-150 m până la 200-300 m, având între ele fântâni de acumulare (*haznale, visterie*) din piatră, camuflate cu pământ deasupra³⁸.

Aceste fapte ne îndreptătesc să considerăm că cișmelele amintite reprezintă o evoluție firească a celor antice de tip roman. Apeeductele arhaice pot fi ușor identificate, urmărind hidronimele *Cișmea, Șușumea, Șume*, foarte răspândite în satele din sud. De regulă, unde există aceste denumiri există și izvoare puternice captate, apa fiind adusă în locul de amplasare a cișmelei din sat prin tuburi de lut.

Asemenea apeducte se mai construiau încă la mijlocul secolului al XIX-lea. Astfel, vestitul lingvist Iacob Hâncu (cunoscut sub numele Hinculov), profesor de limbi romanice la Universitatea din Sankt Petersburg, a construit în 1835, întru înveșnicirea numelui său, în fața Mănăstirii Hârjăuca un fontal mare, secundat de alte cinci mai mici, unde apa era adusă prin asemenea tuburi de la o depărtare de peste 300 de stânjeni³⁹. Mănăstirea însăși, construită la anul 1740⁴⁰, beneficia încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea de un alt sistem ingenios de fontaluri și mici havuzuri, parcă suspendate unul deasupra altuia pe coasta dealului plin de livezi, vii, foișoare și pavilioane amenajate pentru delectarea publicului⁴¹.

³⁷ Ion Hâncu, *Vestigii arheologice ale județului Tighina*, în *Patrimoniul cultural al județului Tighina*, Chișinău, 2003, p. 72-74.

³⁸ Informații de teren, E. Băzgu; în satele Ermoclia – Ștefan Vodă (1992) și Hârbovăț – Anenii Noi (1986).

³⁹ Iaroslav Taras, Natalia Tornea, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁰ Iaroslav Taras, *Pamiatniki Arhitekturi Moldavii (XIV – naciolo XX veka)*, Chișinău, 1986, p. 133.

⁴¹ N. I. Nadejdin, *O Ghirjavskom monastire v Bessarabii*, în „Odesskii almanah na 1840 g.”, Odessa, 1839, p. 429-430;

Un alt apeduct cu tuburi de lut a fost construit în 1862 de un simplu țăran, Gheorghe Zuban din satul Tvardița. După ce a descoperit mai multe izvoare de apă cristalină pe coasta dealului din partea de asfințit a satului, le-a captat aducându-le spre sat⁴².

În timpul săpăturilor arheologice și lucrărilor de amenajare întreprinse în anii 2001-2007 la Mănăstirea Căpriana au fost identificate opt sisteme de apeducte construite în secolele XVI-XIX, sisteme care duceau apă în interiorul curții mănăstirii de la Izvorul lui Avram, izvor aflat la o distanță de peste 4 km de aceasta⁴³.

De apeduct beneficia în secolele XVII-XVIII și orașul Iași. Ultimul apeduct din Iași, făcut din tuburi de lut ars, a fost construit de domnitorul Alexandru Moruzi în luna mai a anului 1803 și reparat în anul 1844 de alt domnitor – Mihail Sturdza⁴⁴. După ce capta apa din dealurile aflate în împrejurimile orașului, acest apeduct o aducea într-un havuz din interiorul curții Mănăstirii Golia. Mănăstirea datează din secolul al XVI-lea și a fost ctitorită de marele logofăt al Moldovei, Ioan Golia⁴⁵, originar din satul Golăești, acum Trebujeni, de lângă Orheiul Vechi, pe atunci oraș, distrus și părăsit de locuitori de mai bine de 80-90 de ani, terenul fostului oraș făcând parte din moșia sa. Avem tot temeiul să credem că primul ctitor al apeductului din curtea Mănăstirii Golia a fost marele logofăt care, ca localnic de lângă Orheiul Vechi, știa sigur de existența și modul de construcție și funcționare a apeductului din acest fost oraș, urmele căruia la acea vreme erau destul de vizibile. La Mănăstirea Golia apa colectată de pe colinele ce înconjurau orașul răbufnea prin gura unui leu direct în havuzul mănăstirii, de unde, prin intermediul unei site de metal și a 24 de tuburi, era repartizată în fiecare mahala a Iașilor. Havuzul avea o inscripție comemorativă, conținând versuri destul de stângace, ce elogiau personalitatea lui Alexandru Moruzi, domnitorul Moldovei: „În crugul zodiilor un leu înfocat, / Dar în orașul Iași un izvor de răcoare / Acolo flacăre, aici răcoare; / Acolo foc, aicea apă / Las și vărs din gura mea uscată. / Așa mi-a schimbat firea / Mântuitorul orașului, / Alexandru Moruzi, dătătorul de ape. 1803, mai...”⁴⁶.

⁴² Iaroslav Taras, Natalia Tornea, *op. cit.*, p. 74.

⁴³ Identificate și atestate în decursul executării lucrărilor de restaurare de E. Bâzgu, coordonator din partea Ministerului Culturii, Direcția Restaurări Monumente.

⁴⁴ Porfirie Uspenski, *Cartea ființei mele*, în Gheorghe Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, București, 1947, p. 382.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

În secolele XVI-XVIII toate orașele mari din Europa foloseau alimentarea prin apeducte. Acestea aveau și *havuzuri*, numite și *frontal* în unele localități de la noi. Ele erau amplasate, de regulă, în centrul orașului sau în câteva dintre cele mai mari cartiere, de unde populația lua apa cu gălețile sau chiar cu poloboacele, pentru diverse necesități. Amintim în acest context celebra *Fontana di Trevi* din orașul etern Roma sau havuzurile din *Piața Trafalgar* din centrul Londrei, vizitate și azi de mii și mii de turiști.

Forma actuală a apeductelor ce ne aduc apa la robinet, direct în cadă sau la bucătăria din apartament, este un bun al civilizației moderne de la sfârșitul secolului al XIX-lea, când a apărut industria fabricării țevelor de metal. Abia către sfârșitul secolului al XIX-lea marile orașe și-au edificat castele maiestose de apă, adevărate opere de artă. Două asemenea castele de apă au fost construite în anul 1892 și în Chișinău, conform deciziei Dumei Municipale, după proiectul vestitului arhitect chișinăuean Alexandru Bernadazzi⁴⁷. Ambele aveau o capacitate enormă de trafic de apă pentru acele vremuri – de peste 100 000 de vedre pe zi⁴⁸. Primul castel, construit la întreținerea actualelor străzi Vasile Alecsandri și Veronica Micle, a fost demolat, fără vreo necesitate de urbanism, în anii '60 ai secolului trecut⁴⁹. Cel de al doilea, construit inițial alături de stația de pompieri, la întreținerea străzilor actuale Bănulescu Bodoni și Alexei Mateevici, a supraviețuit; astăzi, edificiul vechiului castel de apă, restaurat, a devenit o veritabilă emblema a municipiului Chișinău. A existat și un al treilea turn de apă, de proporții modeste, situat pe *Piața de vânzare a fânului* din fața maiestosului castel al închisorii. Acest turn era destinat sacagiilor care umpleau cu apă potabilă poloboacele din trăsurile lor pentru a asigura cu apă populația din cartierele mărginașe ale Chișinăului, precum: Muncești, Buiucani etc., ce nu aveau încă apeductele lor.

4. Obiceiuri de construire a fântânilor

Atitudinea deosebită a moldovenilor față de apă a creat și o atitudine deosebită față de oamenii care construiesc fântâni. A face o fântână în Basarabia era întotdeauna o faptă cu rezonanță publică; tocmai de aceea și profesia de fântânar era una dintre cele mai onorante.

⁴⁷ I. M. Bubis, *Zodcie Bernadazzi*, Chișinău, Louisville, Kentucky, 1997, p. 60.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

Alegerea locului fântânii nu era deloc ușor; aflarea vânei de apă se făcea de oameni cunoscători. În Trebujeni – Orhei locul cu izvoare puternice era căutat după tufele mari de boz; de regulă, unde creșteau cât butucul de vie, dedesubt erau izvoare bogate; bozul este iubitor de ape subterane. Dacă oamenilor le convenea locul ca amplasare față de alte spații de trai sau de muncă, începeau a săpa groapa fântânii. Săpau cu hârlețele multe rânduri și mulți metri făcând o groapă trapezoidală, cu baza mai îngustă în adâncul pământului, până ajungeau la izvoarele de apă. Când la fundul gropii devenea destul de strâmt, datorită adâncimii ei, cobora un fântânar în groapă, scotea *hleul* de acolo și *punea talpa fântânii*. Talpa era făcută din patru bârne, egale ca mărime, de lemn de *gârneț* (varietate de stejar), fețuite pe toate laturile, fiind închegate doar cu cuie de lemn din același material. Fixau apoi acest pătrat la fundul gropii, după care deasupra, în formă de cilindru, erau construiți pereții de piatră, numiți *ghizdele* sau *gizdele*; acestea erau construite din piatră de râu, stâncă, cioplită îngrijit pe mai multe fețe, urmărindu-se ca piatra selectată să aibă o duritate sporită⁵⁰.

În satul Pârjolteni – Călărași fântânarii alegeau locul pentru fântână, orientându-se după *podbal* – o altă plantă iubitoare de apă, având o rețea de rădăcini adânci și care prin prezență sa indica apropierea unui izvor.

În Hârtopul Mare – Criuleni, fântâna este începută în zi de post, miercurea sau vinerea, de către bărbați. După ce se delimita sectorul de teren pe unde creștea bozul, era invitat cel mai bătrân om din sat, care, luându-și căciula din cap, își făcea cruce în patru părți, se învârtea de câteva ori în jurul său și arunca căciula peste cap. Acolo unde cădea căciula se stabilea epicentrul fântânii⁵¹.

Pretutindeni este interzis ca în timpul săpării unei fântâni să treacă prin apropiere vreo femeie, ea fiind nevoită să ocolească locul în cauză. În mai multe localități, înainte de a începe săpatul fântânii, pe locul ales, unul din fântânari făcea pe pământ cu hârlețul semnul crucii. Peste semn se așterneau atâtea ștergare și colaci câți fântânari erau. Ștergarele și colacii le iau fântânarii. Colaci se mai dau fântânarilor și la pomenile făcute la înmormântare.

În satul Dângeni – Ocnița locul pentru fântână e arătat de un copil care, împlântând vârful hârlețului în pământ, făcea de asemenea o

⁵⁰ Eugen Bâzgu, Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 8.

⁵¹ *Ibidem*.

cruce. Peste această cruce se așternea un prosop, un colac și sare. Apoi, toți fântânarii se așezau împrejur. Fântânarul principal lua ștergarul. Când dădeau de prima vână de apă chemau stăpânii și scoteau o căldare de apă din care gustau pe rând stăpânii, fântânarii și ceilalți oameni aflați prin apropiere⁵².

La Corpaci – Edineț puneau un băiețel să sape pe locul viitoarei fântâni o groapă mică (gropicică). Alegerea copilului era motivată de credința că el este curat, n-are păcate. După ce copilul săpa, mai mult de formă, vreo două-trei hârlețe, continuau fântânarii angajați de stăpânul casei. Începeau, de obicei, săpatul fântânii într-o zi de luni, miercuri, joi sau vineri, zile considerate de bun augur. Nici aici nu porneau căutarea izvorului marțea deoarece era păcat. Pe locul viitoarei fântâni se așternea un prosop, sare, lumânare pentru ca fântânarii să dea de apă mai ușor. Când fântânarii dădeau de primul sfârc de apă, în fântână cobora stăpânul, care, de bucurie, îi cinstea cu câte un pahar de vin pe fântânarii aflați înăuntru; pe urmă continuau să sape câțiva metri ca să dea de vinele de apă mai puternice. După aceasta se puneau la temelia ghizdului fântânii o *talpă de stejar* în patru colțuri și se ncepea clăditul ghizdului fântânii cu piatră dură. Până la *plânsori* (primele sfârcuri de izvoare descoperite în partea de sus a puțului), în spatele cercului ghizdului clădit din piatră fasonată cu toporul, se arunca piatră spartă ce nu putea fi folosită. Mai sus de plânsori cu vreun metru, unde oglinda apei acumulate nu ar fi ajuns niciodată, se putea arunca și bățatori lutul rezultat de la săpatul gropii fântânii⁵³. Când ajungeau la suprafața pământului puneau un *colac* de piatră, cioplit, de regulă, pe de-a-ntregul dintr-o piatră mare. Apoi făceau din lemn tare și subțire, de vreo 10-12 cm și de 6-8 m lungime, o *cumpănă*, orizontala acesteia fiind susținută la mijloc de o *furcă* groasă (25-30 cm) cu crăcana pusă vertical, având pe înălțime 5-7 m. Capătul subțire al cumpenei era atârnat deasupra colacului fântânii⁵⁴, iar de cel mai gros, fiind în spatele furcii, legau un „*bolhan*” (bolovan de piatră), menit să echilibreze cumpăna fântânii când *ciutura* de lemn ce atârna de cârligul prăjinii verticale (numită în unele părți „*luminare*”, „*luminărică*”, „*mână*”⁵⁵) prinsă de capătul subțire al cumpenei cu *tângeli* de fier și *lanțug* se umplea cu apa din fântână.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Arhiva Societății de Etnologie din Chișinău, caietul nr. 12; culegător Dorin Sârbu, elev, 1992, după chestionar elaborat de E. Bâzgu.

⁵⁴ Informație de teren, E. Bâzgu.

⁵⁵ Informații de teren, E. Bâzgu; fără autor, *Captări de apă tradițională*, în „Natura”, supliment, iunie 1998, p. 5.

Fântânarii cu experiență considerau de bun augur ca fântâna să fie începută când pe cer apare *Crai Nou*, adică luna nouă care este în perioadă de creștere. Se consideră că *precum luna crește și se împlinește, tot așa și izvorul se ridică mai aproape de suprafața pământului*, având un debit mai bun și calități gustative mai deosebite decât în perioada de descreștere a lunii⁵⁶.

Înainte de a începe săpatul ghizdului fântânii se pun pe locul ales patru lumânări, câte două în partea de răsărit și de asfințit. Locul este stropit cu agheasmă cu busuioc legat cu ață roșie „*ca să fie cu noroc*”. Dacă săpatul fântânii se începea într-o zi de luni, babele știutoare aduceau într-o farfurie grâu, bănuți, două lumânări și ștergare, aducând cu ele și doi copii de 7-8 ani, un băiețel și o fetiță, provocând băiatul prin pișcături concomitente puternice ca să plângă, deoarece se credea că cu cât plânge băiatul mai tare, pe adevărat, cu atât mai repede va apărea izvorul. Apoi băiatului i se dădea un hârleț, iar fetei o lopată, fiind așezați cu fața la răsărit (băiatul) și asfințit (fata) și zicând „*Doamne ajută*”, băiatul înflegea, în mod ritualic, hârlețul pe latura de răsărit în credință că așa cum răsare de repede soarele dimineața, așa să răsară și izvorul. Pe urmă copiii își schimbau locurile, repetând gesturile ritualice. Numai după aceea începeau a săpa fântânarii adevărați. Dacă fântâna începea să fie săpată în altă zi decât ziua de luni, babele aduceau în loc de grâu *făină*. Când dădeau de izvor, cel mai bătrân dintre fântânari chema stăpânul de casă și îi zicea: „*Dă-mi o lumânare și o cană di rachiu, și-ți dau o lumânare și o cană de apă bună*”. Prima apă strânsă din izvor proaspăt descoperit în acea zi era considerată ca *apă neîncepută*, crezându-se că are calități terapeutice deosebite. Ea era utilizată cu măiestrie de babele fermecătoare în descânțece și la lecuirea bolilor de ochi, deoarece această apă neîncepută „*prima oară vedea lumina zilei*”⁵⁷.

La Bădragi – Edineț se mai păstrează și azi obiceiul străvechi, altădată mult mai răspândit, ca atunci când fântânarii dau de izvor să fie invitată stăpâna casei. Cel ce a descoperit izvorul avea misiunea sacră de a murdări pe stăpână cu hlei rezultat din acest izvor, acțiunea având la bază credința arhaică potrivit căreia *cu cât mai repede va reuși femeia să se spele de acest mâl cu atât izvorul nou va izvorî mai tare*. Alții, în exces de zel, din aceeași dorință ca izvorul să fie cât mai tare, aruncau

⁵⁶ Informație de teren, E. Bâzgu.

⁵⁷ Inf. Petre Rusu, n. 1954, sat Corpaci – Edineț; culegător Dorin Sârbu, după chestionar elaborat de E. Bâzgu; Arhiva Societății de Etnologie, caiet nr. 12, p. 11.

prima găleată de mâl scoasă de la fund pe un grup de femei din apropiere sau aflate, din întâmplare, în trecere pe acolo.

În satul Alexeevca, sat învecinat cu Bădragii, procedura era mai ritualizată: fiecare fântânar avea obligația de a unge pe frunte cu două degete stăpâna casei cu mâl rezultat din primul izvor, soțul ei ținând-o strâns de mâini pentru ca ea să nu se eschiveze de la procedura neplăcută. Fântânarului care a coborât în fântână și a instalat talpa i se dăruia o pânză, lumină și un vas cu apă⁵⁸.

Când fac fântână nu se plătește nimănui nimic; *spun că cine lucrează la ea va avea apă din ea pe lumea cealaltă*. Izvorul nu se vinde, nu se cumpără; indiferent cine face fântâna, ea rămâne un bun public pentru toți. Fântânarii comentează acest lucru în felul lor. „*Dacă nu simți atracție către lucrul de fântânar, mai bine nu lucra. Fântânarul nu are voie să omoare câini, mâțe sau oricare animal, să bată pe cineva sau să săvârșească oricare fapte rele. El trebuie să fie pe toată perioada construirii fântânii cu inima și sufletul curat*”. La fel, trebuie respectată de toți ceilalți care se apropie de fântână interdicția ca la săpatul fântânii nimeni să nu se sfădească, să nu ocărăască și să nu se pună împotriva. Femeile, indiferent de vârstă, pe toată perioada cât se sapă fântâna, până la găsirea izvorului, nu au voie să se uite în fântână; se pot apropia doar la 3-4 metri pentru a aduce mâncare lucrătorilor, dar cu interdicția severă de a nu se uita în groapa fântânii sub nici un pretext. Se crede că ignorarea interdicției ar duce la prăbușirea pereților fântânii și la dispariția izvorului ca atare, întreaga lucrare fiind compromisă irevocabil. În scopuri de precauție, fântânarii n-au voie să aibă relații sexuale cu nevestele lor cu trei zile înainte de a începe și alte trei după ce se termină fântâna, deoarece ei trebuie să fie neîntinați cu nimic, „*altfel fuge izvorul*”. Uneori se întâmplă ca fântânarii să lucreze la săparea fântânii – mai ales când dădeau de straturi de piatră dură – și până la două luni. În toată această perioadă erau obligați de tradiție să păstreze curățenia spirituală și trupească⁵⁹.

Concluzii

Conștientizând rosturile apei în viața omului și a naturii, societatea tradițională le-a conferit o valoare supremă. Argumentele acestei atitudini se regăsesc în toate structurile culturii tradiționale. Ele

⁵⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 15.

sunt destul de proeminente și în prezent, când vechile tradiții se mai mențin în forme ușor alterate. Comparativ cu alte domenii, cel în care se includ fântânile și izvoarele s-a conservat mai bine, fiindcă se află sub protecția sacrului. Inventarierea celor mai reprezentative fapte culturale ce vizează captarea surselor de apă potabilă, a obiceiurilor, datinilor și credințelor ce au promovat valorile apei, analiza evoluției construcțiilor pentru captarea surselor de apă demonstrează că importanța apei a fost conștientizată în toate structurile culturii populare.

Modernizarea satului din ultimele cinci decenii a însemnat nu numai renunțarea la multe construcții tradiționale din viața țăranului, ci a condus și la modernizarea unora dintre ele. Astfel, tehnica săpării fântânilor s-a modificat substanțial. La construirea pereților fântânii nu mai este folosită piatra tare și vechile tehnici ce asigurau filtrarea continuă a apei și păstrarea calităților ei. Ea a fost înlocuită prin tuburi de beton ce, în timp, alterează ușor calitatea apei. Fântânile cu cumpănă aproape că au dispărut din peisajul rural.

S-au produs schimbări conceptuale în însăși mentalitatea țăranului. Astăzi se construiesc tot mai multe fântâni particulare, dar ele nu sunt amplasate la marginea drumului sau la răscruci, ca să beneficieze de apa lor oricine are nevoie, ci în adâncul curții sau grădinii gospodariilor, unde un străin însetat nu are acces⁶⁰. De fapt, prin construcția de fântâni în interiorul curții, aducerea de apeducte moderne, încet-încet a început să se piardă vechea tradiție populară de a repara și întreține fântâni vechi amplasate de-a lungul principalelor șosele, artere de comunicații între sate și orașe. Chemate să potolească setea călătorilor, dar îndeosebi a animalelor de tracțiune, unica forță motoare a vehiculelor de atunci – căruțe și harabale, trăsură – o dată cu apariția automobilelor își mențin parțial rostul, vechile motoare fiind mari consumatoare de apă pentru răcirea motorului. Tabloul reprezentând o mașină oprită pe marginea șoselei, lângă o veche fântână cu cumpănă sau coarbă, este încă destul de proaspăt în memoria generațiilor anilor '60-'70 ai secolului XX. Perfecționarea motoarelor cu ardere internă, folosirea altor lichide decât apa în circuit închis pentru răcirea lor, vitezele tot mai mari de circulație au făcut ca vechii străjeri ai drumurilor basarabene – fântânile cu cumpănă – să devină dacă nu inutile, atunci puțin folosite, fiind lăsate de fapt în voia soartei. Intervenția statului în 1979-1980 în reamenajarea fântânilor de pe așa-numitul *traseu olimpic* Leușeni-

⁶⁰ Informații de teren.

Chișinău-Bălți-Cernăuți era în mare parte motivată de intenția de a prezenta participanților străini (sportivi, jurnaliști, turiști) la aducerea flăcării olimpice spre Moscova o imagine de republică prosperă a Moldovei Sovietice. Ulterior, autoritățile, animate de succes, au preluat îngrijirea fântânilor abandonate de pe principalele trasee din contul organizațiilor de stat. E adevărat, au făcut-o în paralel cu localnicii, care se mai îngrijesc de fântâna unui stră-strămoș despre existența căruia știu doar din cele auzite de la tații și bunicii lor care, la rândul lor, au avut grijă de această fântână.

Astăzi, majoritatea fântânilor reamenajate sunt rezultatul conlucrării organelor de stat cu diferiți agenți economici. De regulă, exteriorul fântânilor este refăcut după proiecte și schițe elaborate de către profesioniști: arhitecți, designeri și meșteri populari. Astfel, peisajul de altădată al fântânilor cu cumpănă de-a lungul drumurilor s-a schimbat, acestea fiind înlocuite cu fântâni cu val, cu coarbă de o rară frumusețe, unele devenind adevărate temple ale culturii noastre multimilenare.

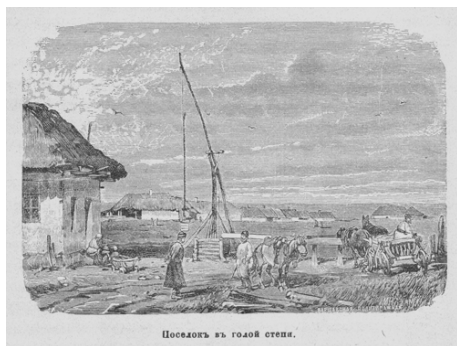
Făcând abstracție de tendințele prezentate mai sus, fântânile continuă să înfrumusețeze peisajul rural și să joace un rol important în viața cotidiană a Basarabiei. Ca și în trecut, ele au rămas un bun al întregii societăți, un loc care face ca lumea să se întâlnească – localnicii cu drumeții, bărbații cu femeile, copiii între ei, iar fetele cu flăcăii. Astfel, fântâna potolește inclusiv setea de noutăți, rămânând o verigă importantă a vieții comunitare și a bunelor relații dintre oameni.

Résumé

L'étude approche quelques aspects du vaste domaine du culte de la fontaine, qui fait partie du culte de l'eau chez les Roumains, assez développé à travers l'espace de l'est du Prout, mais insuffisamment investigué jusqu'à présent. En base des enregistrements récents sur le terrain, comme une complétion de ceux effectués pendant la décennie précédente, ayant recours à des documents inédits, on présente l'évolution de la construction des fontaines et de l'aménagement des sources, tout en précisant les particularités techniques et architecturales. Par le prisme des coutumes qui accompagnent l'excavation et le nettoyage des sources d'eau potable, on décrit le fort ensemble des relations sociales, dominant dans la communauté traditionnelle, comme résultat d'une longue cohabitation articulée dans le foyer du village.

ILUSTRAȚII

I. Fântâni cu cumpănă



Поселокъ въ голой степи.



Уборка винограда въ Бессарабіи.





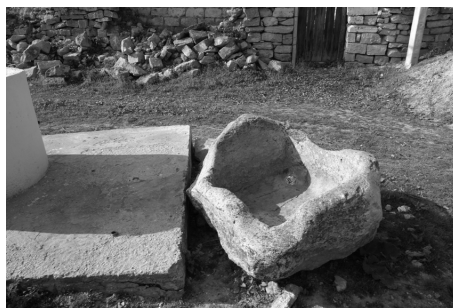


II. Munca la fântâni



III. Fântâni de piatră



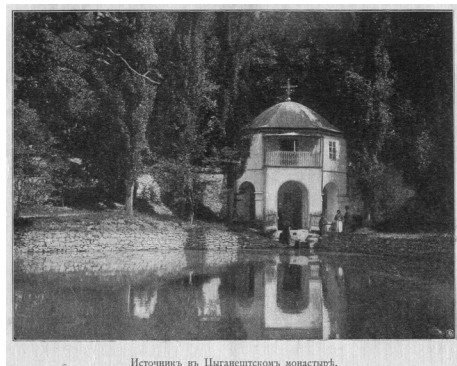
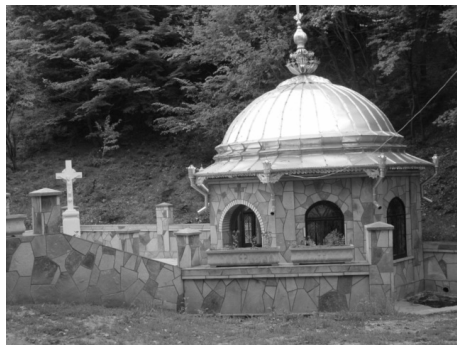


IV. Fântâni cu val (coarbă) acoperite

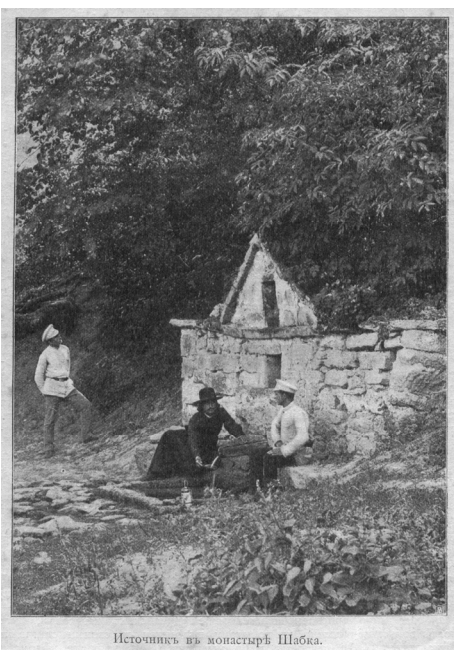




V. Fântâni și izvoare monumentale



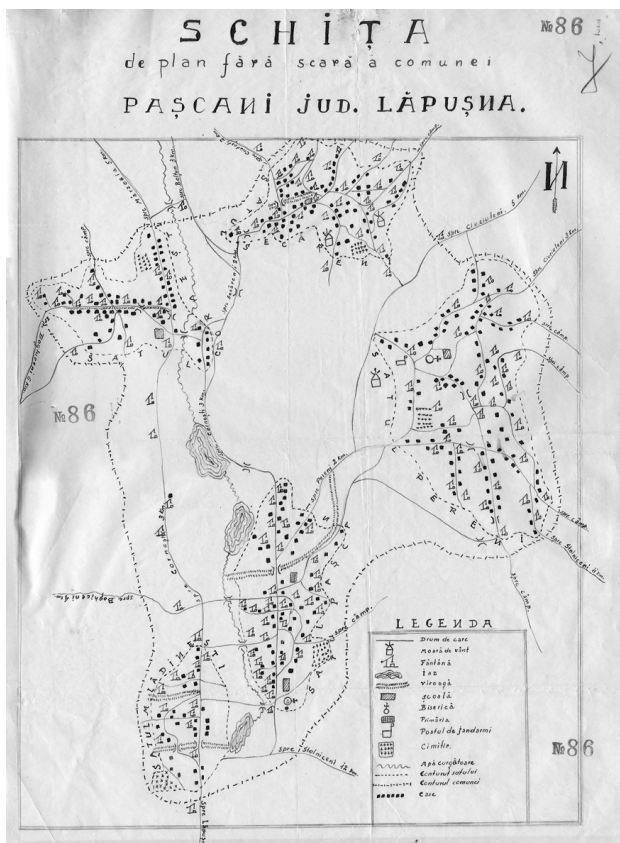
Источникъ въ Цыганештскомъ монастырѣ.

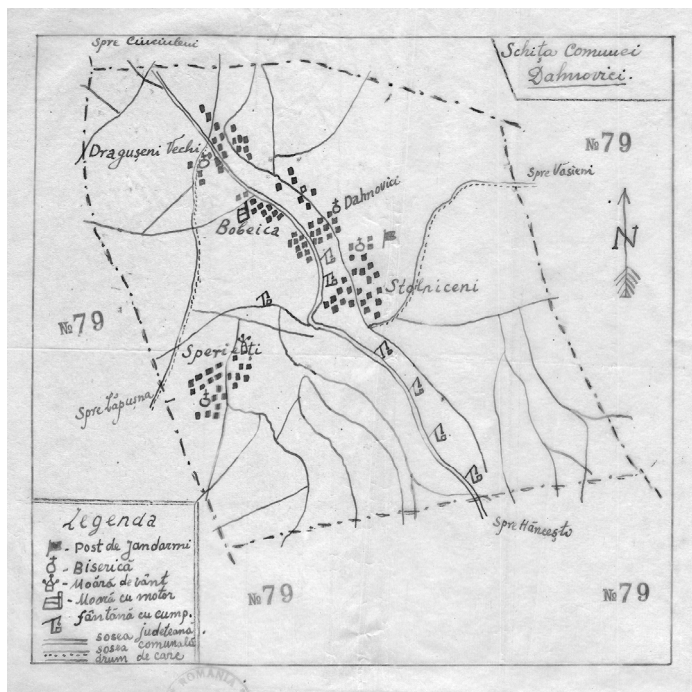


Источникъ въ монастырѣ Шабла.



VI. Diverse







PER VIAM VARANCHA*... – ÎNSEMNE ȘI POPASURI

Ion CHERCIU

Din 1981, când publicam, la cererea lui Paul Petrescu, o primă analiză asupra ornamenticii tradiționale vrâncene din perspectiva „motivelor decorative celebre”¹, „soarele”, „omul” și nu mai puțin vestitul „pom al vieții”, vor reveni constant în preocupările noastre; și tot atunci am făcut precizarea, perfect valabilă și astăzi, privind cantonarea exclusivă a reprezentărilor antropomorfe din arta populară din Țara Vrancei în domeniul circumscris tiparelor de caș



Fig. 1. Cavalerul trac (detaliu). Muzeul de Istorie și Arheologie Constanța

dreptunghiulare și măștilor de priveghi. De asemenea, după cum s-a observat la vremea respectivă, stabilirea unei tipologii formale și critica recurențelor din arta preistorică, atât de spectaculoase uneori, au putut fi făcute datorită existenței în colecțiile muzeale reprezentative din țara noastră, din Occident și în satele vrâncene de sub munte a unui material ilustrativ de o bogăție și o diversitate cu totul excepționale, nicăieri întâlnite la aceleași cote în spațiul european.

În rândurile ce urmează vom încerca să stabilim locul și semnificațiile unui alt „subiect” preferat al ornamenticii tradiționale, cu o carieră la fel de strălucită în istoria artei – *calul*.

Dincolo de moștenirea antichității și de comparațiile inerente cu areale de civilizație mai mult sau mai puțin îndepărtate de centrul studiat, va trebui să evidențiem, mai pregnant de această dată, particularitățile cu totul speciale ale contextului cultural și istoric din această parte a țării noastre la sfârșitul epocii migrațiilor, și să

* „... pe drumul Vrancei...” – formulare din scrisoarea în latină a lui Ladislau Apor din 2 iulie 1431.

prezentăm întreaga moștenire de credințe, nume și însemne presărate de-a lungul Vrancei și în zonele învecinate, începând cu acele veacuri urgisite ale conviețuirii românilor cu barbarii; vremuri în care puterea vlăguită, dar stânjenitoare a ultimilor prădalnici năpustiți din stepe asupra Europei odată cu hunii lui Attila, va fi făcută una cu pământul de un neam la fel de cumplit ca și cel dintâi – tătarii. Misterioase, teribile, dar paradoxal și favorabile uneori, pentru noi, vânturi ale Asiei, cum spunea undeva Mircea Eliade...

*

Considerat unul din arhetipurile fundamentale pe care omenirea și le-a înscris în memorie², calul este omniprezent în miturile, tradițiile, folclorul și arta tuturor popoarelor, rivalizând în bestiarul simbolic universal doar cu șarpele³.

În plus, imensul salt făcut de om la scara istoriei prin domesticirea sa petrecută cel mai probabil în stepele nord-pontice spre anul 1700 î.H.⁴, l-a propulsat rapid în sfera simbolurilor sociale cele mai prețuite, calul devenind atributul puterii și măreției.

Deopotrivă chthonian și solar, ființă a adâncurilor, văzduhului și apelor, calul este un simbol complex, acoperind o multitudine de sensuri, legând contrariile într-o manifestare continuă – binele cu răul, viața cu moartea, lumina cu întunericul, apa cu vegetația etc.⁵.

Cum pentru studiul nostru ar fi temerară și hazardată deopotrivă chiar și tentativa de a enumera atributele și funcțiile cu care omul l-a investit pe cal de-a lungul vremurilor, ne vom limita la o succintă prezentare a cultului cabalin în antichitatea europeană și în mitologia vedică datorită similitudinilor derivate din substratul indo-european comun.

Deși în opinia unor cercetători cultul calului nu e specific dacilor – sau tracilor în genere⁶ – credem că numărul mare de imagini ale Cavalerului Trac (fig. 1) descoperite pe teritoriul țării noastre – în Dobrogea, Oltenia și Transilvania – atestă totuși existența unui nucleu important de credințe structurate în jurul acestui simbol atât de familiar vechilor arieni⁷.

De asemenea, în ciuda părerilor divergente privind originea și semnificațiile „Călușului” – mai exact cele referitoare la gradul de prezență a calului și a accesoriilor specifice în practica magică a dansului⁸ – rădăcinile sale se află indubitabil în lumea geto-dacică.

Mai mult decât dacii, al căror strămoș totemic era lupul⁹, celții păstrau în obiceiurile și credințele lor reminiscențe ale vechilor mituri privind legătura mistică dintre om și anumite specii de animale¹⁰; se știe

că unul din apelativele prin care erau cunoscuți în antichitate* era și acela de „fii de iapă”, ascendență reprezentată în panteonul celtic de o zeiță a cailor, Epona**.

Printre cele mai importante mărturii ale rolului și dimensiunii sociale a calului în societatea lor – în special la aristocrația din Galia – menționăm figurarea sa obligatorie pe monedele emise de puternicele triburi ale armoricanilor (fig. 2) și parisiilor, precum și locul central pe care nobilul patruiped îl avea în practicarea riturilor funerare; în plastică, se remarcă maniera specifică, unică chiar, de abstractizare a calului, total diferită de reprezentările sale din spațiul dacic, tributار tiparelor grecești (fig. 3 a, b). Frumusețea și încărcătura magico-religioasă pe care o poartă modelele ecvestre aflate pe splendidele artefacte rămase de la celți, a contribuit, între altele, la calificarea artei acestui popor de călăreți, pe cât de nestatornic, pe atât de talentat, ca fiind „o glorie a lumii barbare, o mare, deși limitată contribuție a celților la cultura europeană”¹¹.

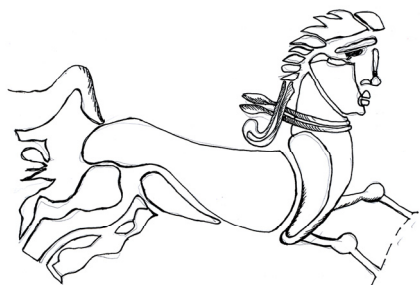


Fig. 2. Cal cu chip omenesc. Monedă armoricană. Revers



a



b

Fig. 3. a. Stater din aur. Revers. Monedă emisă de tribul parisiilor (sec. II sau I î.Hr., Biblioteca Națională a Franței, Paris)
b. Monedă dacică din argint în stare aproape pură. Revers. Tezaurul de la Voloșcani (Țara Vrancei)

* În dial. dorian „Keltai” înseamnă „iuții” iar adj. grecesc „Keletes” se traduce prin „călăreț” (cf. Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 115). „Fii de iapă” este pentru celți un nume totemic.

** Pe stela votivă de la Mainz-Kastel, Epona este înfățișată călare.

Extraordinara remanență a credințelor și practicilor ancestrale legate de cal se vor prelungi în societățile celtice chiar și după instalarea creștinismului; în Irlanda secolului al XII-lea, suveranitatea regelui era încă asigurată de *hierogamos*-ul dintre acesta și o Terra Mater hippomorfa, ce avea loc în mijlocul adunării supușilor¹².

Fig. 4. Sfântul Ilie. Icoană pe sticlă, sec. XIX, Transilvania (Colecția prof. Garabet Avachian, Muzeul Colecțiilor de Artă, București)



În mitologia greacă, soarele – Helios – străbate zilnic bolta cerească într-un car de foc tras de patru cai năvăși: Pyroeis, Eous, Ethon, Phlegon¹³, cvadrigiu ce pare că se află la originea mitului folcloric al cailor de foc de la căruța Sfântului Ilie (fig. 4). Este interesant că Pegas, calul înaripat al Muzelor patronate de Apollon – zeu ce va prelua atributele bătrânului Helios – își păstrează legătura cu lumea chtoniană care l-a creat, atunci când, lovind cu copita stânca Helikonului, va dezveli izvorul Hippoukrene*.



Fig. 5. Sūrya (Soarele) în carul condus de Varuna cel Roșu. Pictură din sec. XVIII (Larousse)

Mult mai extins este cultul calului la Roma. În afara ciclului de sărbători prin care patrupelele alese pentru cavaleria legiunilor erau consacrați lui Marte (Equiria, celebrate între 27 februarie și 14 martie), romanii sacrificau anual aceluiași zeu un cal la strânsul recoltei (15 octombrie). Din acest ritual complicat reținem pentru studiul nostru expunerea capului animalului jertfit pe poarta unui turn până anul următor¹⁴.

* Izvorul cailor.

Sūrya*, numit și „focul din cer”¹⁵, ce formează, împreună cu zeii Indra și Agni, cea mai veche triadă din textele vedice, îl are înhămat la carul celest pe Etașa; mai târziu, personificarea astrului zilei este înfățișată într-un atelaj tras de șapte cai conduși de paznicul transcendent al lumii, Varuna cel Roșu (fig. 5).

În lumea triburilor turco-mongole ce vor porni spre apus în momente astrale nefaste pentru Europa, solidaritatea mistică dintre oameni și animale era, după cum subliniază Mircea Eliade, una din concepțiile caracteristice¹⁶.

Inraziile pustiitoare ale călăreților huni, avari, turci, mongoli (fig. 6) erau inspirate, potrivit aceluiași istoric al religiilor, de modelul mitic al vânătorilor primitivi ai Eurasiei: animalul carnivor fugărind vânatul în câmp deschis¹⁷.

Elementul surpriză, rapiditatea atacului și ferocitatea cu care prada este devorată, pun astfel un semn de egalitate între haitele de lupi care vânează ierbivorele stepei și tactica hoardelor dezlănțuite ce trec prin foc și sabie tot ce întâlnesc în cale. Grozăvia masacrării unor populații întregi și a distrugerii însemnelor civilizației sedentare, într-o Europă pătrunsă de spiritul durabilității și ordinii romane, era exprimată laconic de cuvintele trufașe ale lui Attila, „biciul lui Dumnezeu” și întruchiparea supremă a Răului: „Pe unde trece calul meu, iarba nu mai crește”.

Copierea comportamentului carnasier (fig. 7) ce a dus la înșălărea unora din cele mai mari imperii pe care le-a cunoscut istoria,



Fig. 6. Călăreț barbar
(cel mai probabil hun). Bronz
(sec. V). Badisches
Landesmuseum, Karlsruhe

Fig. 7. Carnasieri luptându-se în jurul
prăzii. Placă de aur dintr-un tezaur
siberian. Ermitaj (Karl Jettmar)



* Sanscr. *sūr* – soare.

le-a ținut mereu trează acestor barbari credința descendenței unor stirpe alese ale neamurilor altaice dintr-un lup supranatural¹⁸ – Genghis-han era supranumit „fiul lupului albastru” – și în virtuțile magice ale calului; fără acest vehicul natural care le-a asigurat succesul idealului războinic asumat, mulți europeni ar fi aflat despre turco-mongoli abia în secolul lui Marco Polo.

Pentru civilizațiile lor primitive, tradițiile și credințele despre cal formează, împreună cu șamanismul, corpusul cel mai reprezentativ. Dacă sacrificarea acestuia pentru stăpânul decedat, curentă la populațiile din stepele Asiei Centrale, era o practică întâlnită și la indo-europeni, îngroparea defunctului împreună cu nobilul patruped, sau prezența obligatorie a unor atribute și accesorii cabaline în practicile șamanice, dau măsura importanței solidarității mistice dintre oameni și animale de care vorbea Mircea Eliade¹⁹.

Obiceiul turanic de a păstra și expune componente anatomice ale animalelor – în special tigvele de cal – cu scop apotropaic pentru individ, familie și comunitate, atestat istoric și etnografic, devine în timp una din componentele exterioare esențiale a identității culturale a popoarelor stepei.

*

Pentru partea de țară în care se află Vrancea, din valurile succesive ale ultimilor migratori ce s-au scurs spre miazăzi, ca și predecesorii lor, pe culoarul relativ îngust, dar singurul existent, dintre Carpații de Curbură și Dunăre (fig. 8), zăbava cea mai îndelungată, de aproape două sute de ani, au avut-o cumanii. Ei apar în spațiul românesc în 1057, când îi înving pe pecenegii de care-i lega originea și limba comune, ocupându-le teritoriul și așezările²⁰.

Intrați, împreună cu aceștia*, în jocurile politice din Imperiul Bizantin și din regatul Ungariei, cumanii primesc până la urmă botezul în forma apuseană, înființând – între 31 iulie 1227 și 21 martie 1228 – un puternic episcopat cu reședința pe Milcov²¹. Există suficiente documente care atestă, pe de o parte, interesul afișat al regatului maghiar și al papalității de a controla prin această formațiune politico-religioasă teritoriile de dincoace de munți înainte de întemeierea oficială a Țării Românești și a Moldovei, precum și atitudinea ostilă a populației românești de rit bizantin față de

* Împreună, cele două neamuri turcice au stat pe teritoriile noastre peste 300 de ani.

episcopul catolic instalat în cetatea Milcoviei, pe de altă parte*.

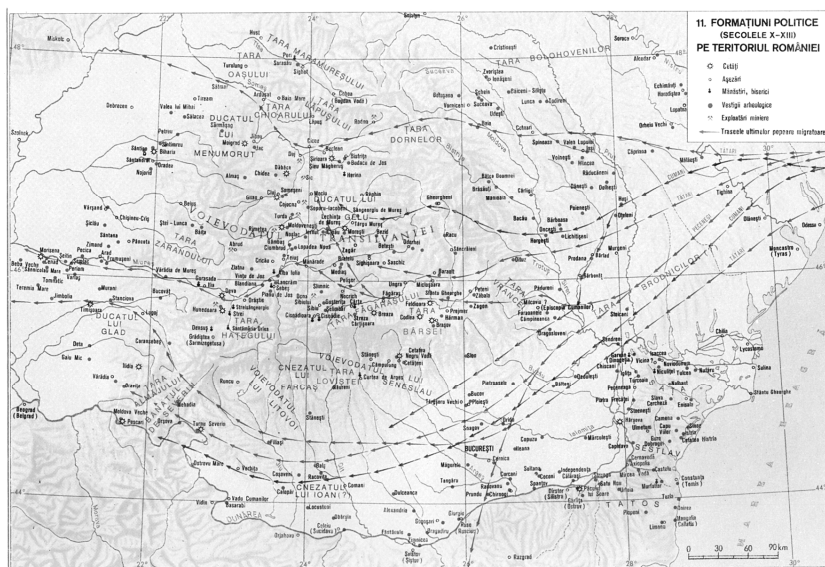


Fig. 8. Romanitatea la nord de Dunăre. Migrațiile popoarelor (sec. IV-X; Academia Română)

Istoricii români sunt unanim de acord că prezența îndelungată a cumanilor și tendința lor de a se constitui în formațiuni politice de tip feudal european – în realitate capete de pod ale regatului apostolic maghiar – deveniseră un obstacol serios în calea emancipării politice a

* Menționăm corespondența dintre arhiepiscopul de Strigoniou și Teodoric – episcop al cumanilor – și scrisorile papei Grigore al IX-lea din 1228 și 1229, îndelung comentate, în care se fac referiri exprese la românii ce primesc sacramentele de la „pseudoepiscopis graecorum” (Gh. Dimitriu-Snagov, *Monumenta Romaniae – Vaticana*, Manuscrise. Documente. Hărți. Catalogul expoziției istorice de la Muzeul Național Cotroceni, Regia Autonomă Monitorul Oficial, București, 1996, p. 58. Este sugestivă poziția episcopului Teodoric care îi sfătuiește pe secuii din Transilvania (dieceza cumană cuprindea, dincolo de munți, Țara Bârsei, Brașovul și Scaunele Secuiești) să nu insiste pentru crearea unei noi episcopii cumane deoarece „în aceeași biserică secuii, cumanii și românii se pot înțelege laolaltă... după cum pot să-l audă pe Apostol: nu există grec sau iudeu, după cum barbar sau scit”. Pentru studiul problemei, se pot consulta: C. Auner, *Episcopia Milcovului*, în „Revista catolică”, 1912, p. 533-551; 1914, p. 60-80; E. Dumea, *Istoria Bisericii Catolice în Moldova*, Iași, 1985, p. 1-14; Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până azi*, București, 1971, p. 220-225; *Istoria românilor*, vol. III (*Genezele românești*), Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 455-457).

românilor. Din acest punct de vedere, nenorocirile aduse de marea invazie a tătarilor din 1241, care a distrus definitiv episcopatul cumanilor și cetatea Milcoviei, au avut, cum aminteam la început, și o latură pozitivă*.

Deși există opinii care susțin existența înainte de descălecat a unei formațiuni politice în Vrancea²², demonstrată, în afara precizărilor târzii ale lui Dimitrie Cantemir, de studiile de „arheologie socială” privind *Confederația* autonomă a obștilor sătești, nu vom ști niciodată care vor fi fost raporturile dintre această puternică entitate românească, care era Țara Vrancei, și dieceza cumană. Înclinăm a crede că Vrancea poate fi trecută printre „puternicii acelor locuri” – *potentes illarum partium* – de care pomenește actul papal din 1332, ce și-au împărțit posesiunile episcopiei după retragerea tătarilor²³. Este, în opinia noastră, cea mai plauzibilă explicație a provenienței proprietăților pe care vrâncenii le-au avut în hotarul unor localități de podgorie din afara Țării Vrancei²⁴ – aflate la începutul secolului al XIII-lea în plin areal cuman – până după primul război mondial, când s-a încheiat procesul lor de înstrăinare prin vânzări sau schimburi.

Dacă pentru istorici și filologi manuscrisul din 1301 redactat în cumană i-a ajutat să stabilească în mod clar originea lor turcică**, de un interes aparte pentru etnologie și pentru studiul nostru este relatarea din cronica lui Joinville despre ritualurile de înmormântare ale căpeteniilor cumane care, chiar și după creștinare, păstrau nealterate obiceiurile turco-mongole. Textul reproduce ce a văzut nobilul francez Nariot de Toucy în 1239, în timpul șederii sale printre cumani***: „Ne-a mai povestit acest senior [...] o mare minunăție întâmplată pe timpul când se afla el în armata cumanilor. Un bogat cavaler de-al lor fiind mort, ei săpară o

* Mircea Eliade consideră că în perspectiva mitologică a istoriei poporul român s-a născut „sub semnul lupului”; singurul popor care i-a învins definitiv pe dacii-lupi, colonizându-le țara și impunându-le limba, au fost romanii, al căror mit genealogic s-a format în jurul lui Romulus și Remus, copiii lui Marte, zeul-lup, alăptați de lupoanca de pe Capitoliu. Noi am fi așadar predestinați războaielor, năvălirilor și pribegiilor. Invaziile lui Genghis-han și ale succesorilor săi, în urma cărora au fost întemnite țările române, ar reprezenta cea de-a treia apariție a lupului la orizontul mitic al istoriei daco-romanilor și al descendenților acestora (cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 29-30).

** Pe lângă texte religioase – *Decalogul*, *Crezul*, un fragment din *Evangelhie* etc. –, manuscrisul cuprinde și un dicționar cumano-latino-persan ce reunește aproape 3.000 de cuvinte.

*** Nariot de Toucy, comandant al oastei cruciate, se căsătorise cu o principesă cumană, fiica regelui Ionas.

groapă mare în care l-au așezat cu multă pompă și scump îmbrăcat, pe un scaun, și au pus împreună cu el, de vii, pe cel mai bun cal ce avea și pe cel mai bun ostaș al său. Înainte de a băga pe acest ostaș în groapă... fiind de față regele cumanilor și alți seniori puternici, aceștia și-au luat rămas-bun de la el, punându-i în chimir mulțime de bani de aur și argint și zicându-i fiecare: când voi veni eu în ceea lume, îmi vei întoarce ceea ce-ți împrumut. Iar el răspundea: așa voi face negreșit. Marele rege al cumanilor i-a dat apoi niște scrisori adresate predecesorului său, fostului rege, unde atesta că (zisul ostaș) trăise foarte bine și că-i slujise tot așa, pentru care ruga să-l răsplătească. Apoi ostașul a fost băgat în groapă de viu împreună cu stăpânul său și cu calul, groapa s-a astupat cu scânduri bine ținute și toată oastea s-a apucat să arunce deasupra-i pământ și pietre, astfel că, înainte de a se înnopta, în memoria celor îngropați, s-a înălțat deasupra lor o mare movilă²⁵.

Cu un mileniu în urmă, acest moment al „prezentării” defunctului în fața „instanțelor” din lumea de dincolo, așa cum și-l imaginau oamenii stepelor, este ilustrat pe o tapiserie din fetru de mari dimensiuni* descoperită în al V-lea kurgan de la Pazyryk** (fig. 9). Faptul că scena se repetă pe toată suprafața la intervale egale, i-a determinat pe cercetători să considere că această piesă juca un rol foarte important în ritualul funebru²⁶, fiind expusă în cortul sub care defunctul și însoțitorii săi erau așezați în timpul înălțării movilei.

De un interes aparte este imaginea foarte stilizată a pomului pe care-l ține personajul așezat pe tron, și care, date fiind credințele despre arbore ale popoarelor altaice, poate avea, în afara rostului decorativ, și o semnificație mitologică.

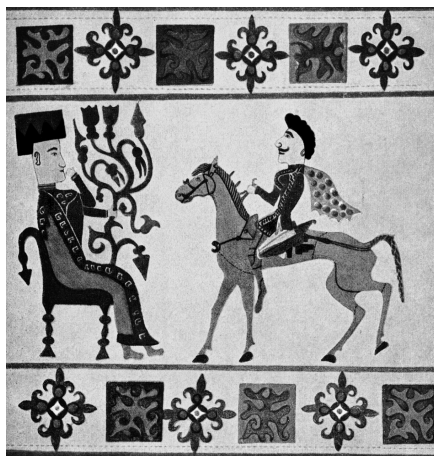


Fig. 9. Cavaler în fața unui personaj tronând. Tapiseria din fetru descoperită în al V-lea kurgan de la Pazyryk-Altai. Ermitaj (Karl Jettmar)

* 4,5 x 6,5 m.

** Civilizația Balșaiia-Rečka (sec. II î.H. – sec. I d.H.). Tot aici a mai fost descoperit și un covor cu noduri, considerat o perioadă cel mai vechi din lume, decorat cu șiruri de călăreți dispuși în două frize succesive împrejurul unui câmp central.

Universalitatea simbolului și numeroasele influențe și adaosuri pătrunse odată cu migrațiile fac prin urmare deosebit de dificilă operațiunea de decantare a materialului etnografic și de artă populară pentru a stabili un raport credibil între elementele ce provin din moștenirea culturală autohtonă de tradiție indo-europeană și cele alogene de tip asiatic. Nu întâmplător, în lucrarea sa, devenită clasică, Paul Petrescu, vorbind despre rămășițele cultului cabalin în spațiul românesc, consideră că este mult mai plauzibil să facem trimiterea de rigoare către perioada dominației pecenego-cumane (secolele X–XIII) decât să-i împingem sursele în exclusivitate spre antichitate²⁷.

Avansarea ideii de cartografiere a supraviețuirii acestora, rămasă un deziderat – autorul are în vedere mai multe zone etnografice, în special din Oltenia și Dobrogea – ar fi dus, în opinia sa, la o suprapunere evidentă a ceea ce s-a mai păstrat din cultul calului și regiunile în care abundă toponimele și onomastica de origine pecenego-cumană²⁸.

A. Philippide²⁹ stabilește însă că cele mai numeroase urme cumane în toponimie se află în sudul Moldovei*, situat în plină Cumanie Neagră**.



Fig. 10. Tigvă de cal înfiptă în gardul gospodăriei. Anii '70. Beidaud, Dobrogea (Radu O. Maier)

* În general denumirile de ape și locuri terminate în *ui* – Bahlui, Vaslui, Covurlui, Călmățui, Teslui, Derehlu etc., nume de sate și orașe – Oituz, Berheci, Bârlad, Tecuci, Galați și a unei serii de nume de persoane – Coman, Talabă, Basarabă, Borcea, Toxabă, Odobă (de la care derivă Odobești), cuvintele – cioban, dușman, beci etc. Este, de asemenea, interesantă ipoteza potrivit căreia multe cuvinte considerate împrumuturi turcești sunt de fapt pătrunse în limba română pe filieră pecenego-cumană. Pentru toponimia vrânceană de aceeași origine a se vedea studiile lui Al. P. Arbore și Iorgu Iordan din revista „Milcovia” (anul I, vol. 1, 1930 și anul IV, vol. 1-2, 1933).

** Ca la toate popoarele de origine turcă, centrul teritoriului ocupat avea apelațiunea de Alb, iar regiunile periferice pe cel de Negru; Cumania Albă era situată între Urali și Nipru, iar Cumania Neagră între acest fluviu, Dunăre și Carpați. Se știe, de asemenea, că aristocrația stepelor forma așa numitele „oase albe”, iar poporul de rând clasa „oaselor negre”. Pentru importanța strategică și spirituală (din perioada episcopatului cuman) a sudului Moldovei, a se vedea și studiul lui N. Iorga, *Imperiul cumanilor și domnia lui Basarabă*, în „Analele Academiei Române”, 1928, p. 5 și lucrarea lui Ioan Ferent, *Cumanii și Episcopiile lor*.

Dacă în Vrancea nu avem nici o informație referitoare la obiceiul de a expune cranii de cal pe garduri sau în butucii de la marginea viilor ca în Oltenia și Dobrogea (fig. 10), în schimb, până la începutul anilor '60 mai puteau fi văzute tigve de câine înfipite în brazdele de ceapă din „grădinițele” gospodăriilor, cu scopul de a le păzi de viermii ce atacă frecvent această legumă (fig. 11).

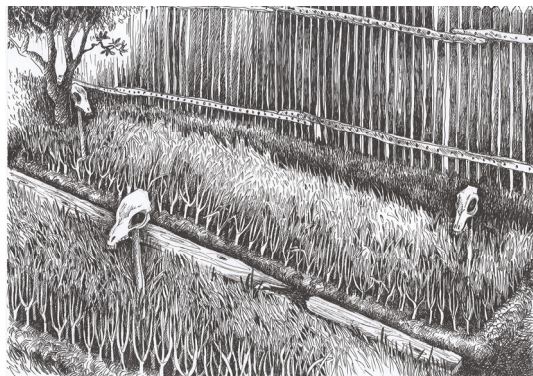


Fig. 11. „Paznicii grădiniței”:
tigve de câine străjuind
straturile de ceapă. Vidra, 1963

În opinia noastră, prezența acestor însemne (prezentate pentru prima dată în literatura etnologică românească) este legată tot de perioada conviețuirii româno-cumane, dat fiind faptul că, la fel ca lupii, câinii se aflau la originea multor dinastii turce și mongole³⁰. De asemenea, acest animal, considerat a fi paznicul prin excelență, acoperă o gamă foarte largă de simboluri în mitologia tuturor popoarelor, iar printre artefactele provenind din aceeași perioadă a secolelor X–XIII, descoperite la Morești și Gârvan, întâlnim și lacăte de fier în formă de câine³¹ (fig. 12).

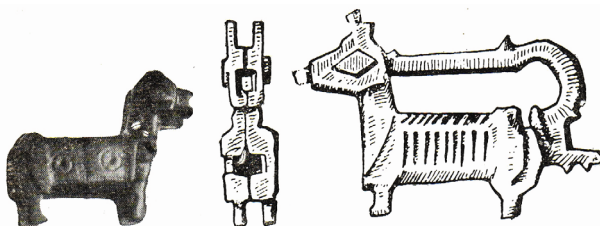


Fig. 12. Lacăte din fier în formă de câine,
descoperite la Morești și Garvăn.
Sec. X-XIII (*Istoria României*, 1962)

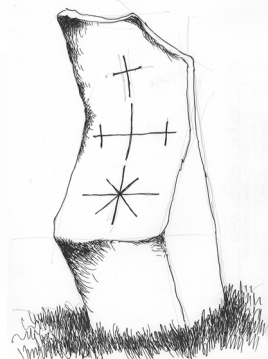
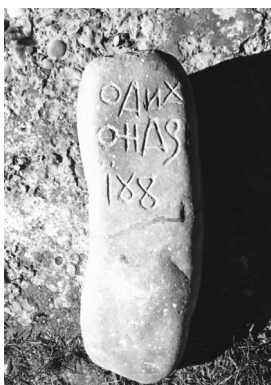


Fig. 13. „Stâlp” din cimitirul
din Coza – Tulnici. 1933
(N. Al. Rădulescu)

Din același corpus al moștenirilor asiatice, de un interes cu totul particular este și modul în care erau marcate, până la începutul secolului XX, mormintele în Țara Vrancei și în câteva sate din zonele învecinate – Valea Milcovului și Valea Sușiței. Privind cu atenție prin unele cimitire aflate lângă vechile biserici de lemn vrâncene mai pot fi observați și acum „stâlkii” – pietre de râu de formă prismatică adunate de pe prundul văilor – puși altădată la morminte în loc de cruce (fig. 13).



a



b



c



d

Fig. 14. a, b, c. „Stâlc” din Străoane de Sus (Podgoria Panciului)
d. Biserica de lemn din Străoane de Sus (sec. XVIII)

Tendința de a le apropia de rosturile însemnelor creștine conferă unora aspectul unor monumente funerare rudimentare, prin cioplirea pe suprafețele netede sau „țâncuite” cu dalta, a crucii, ori a schițării unor motive solare formate din linii întretăiate (fig. 13). De asemenea, notația chirilică stângace, ce face uneori greu de descifrat inscripțiile, creează o impresie similară cu cea a pietrelor runice din spațiul scandinav; monograma lui Iisus, gravată pe „țeșitura” unui stâlp aflat în colecția muzeală din Străoane de Sus, ne duce cu gândul la cum va fi arătat odinioară cimitirul din jurul vechii biserici de lemn presărat cu aceste pistornice megalitice, cu vârfurile înfipite în covorul de iarbă (fig. 14 a, b, c, d).

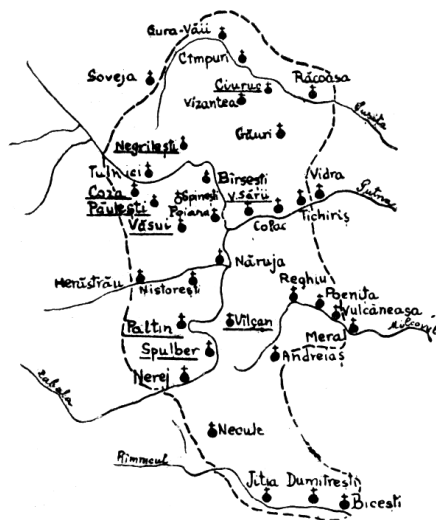


Fig. 15. Harta răspândirii „stâlcilor” în cimitirele din Țara Vrancei și în zonele limitrofe. 1933 (N. Al. Rădulescu)

Deși surprinsă și în alte părți ale țării³², tradiția punerii stâlpului și a menținerii acestuia chiar și atunci când familia defunctului reușea să pună alături o cruce de lemn, a fost odinioară în Vrancea mult mai răspândită și s-a dovedit a fi mai durabilă decât în alte zone etnografice. Vechile „țintirime” vrâncene, observă N. Al. Rădulescu într-un cunoscut studiu³³ însoțit de o hartă (fig. 15), păstrau încă în anul 1933 un aspect foarte asemănător cu cele turco-mongole (fig. 16).

Fig. 16. Pietre marcând necropole în stepa Abakan (Tolstoi – Kondakov, 1890, apud Karl Jettmar)



La această impresie, pe lângă „stâlkii” din piatră brută care marcau ici și colo mormintele, contribuia și absența oricăror preocupări din partea familiilor defuncților de a îngriji locurile de veci, năpădite de iarbă* (fig. 17).



Fig. 17. Cîmîtirul bisericii din Păulești. 1933 (N. Al. Rădulescu)

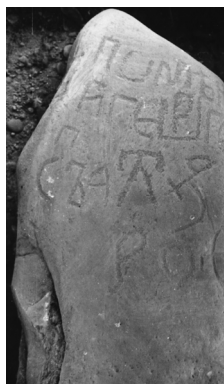


Fig. 18. a, b, c. „Stâlci”. Sec. XIX (Muzeul Vrancei, Focșani)

* Aspect remarcat și de echipele de cercetători conduse de Dimitrie Gusti și H. H. Stahl la Nereju în perioada studiilor monografice și care, cu excepția perioadei sărbătorilor pascale, „când se face mormântul”, este încă dominant în cîmîtirile satești din Țara Vrancei.

Admonestarea, curentă și astăzi în graiul local, care pune în evidență neastâmpărul sau nerăbdarea cuiva ca surse de enervare: „Stai, stați-ar stâlpul la cap!” – indică deopotrivă vechimea și amploarea acestui obicei într-o perioadă nu prea îndepărtată de zilele noastre. Din aceeași categorie fac parte și „stâlkii” expuși în lapidariul muzeului din Focșani (fig. 18 a, b, c); pe unul este figurată schematic Golgota pe care se înalță o cruce flancată de aceeași inscripție ca și la Straoane de Sus: „IC XC NIKA”, iar pe altul, datat 1829, citim că a fost pus la căpătâiul „... robilor Ioan, Maria, Ile(a)na...”.

Indiferent de nivelul tehnic al execuției sau de corectitudinea cu care au fost redată, inscripțiile, semnul crucii și notarea anilor indică, dincolo de amploarea fenomenului într-o regiune controlată acum mai bine de opt veacuri de cumani, tendința intrării „stâlkilor” în rândul monumentelor funerare prelucrate în atelierele specializate.

*

Data fiind complexitatea tabloului mitologic și istorico-etnografic schițat, și a „remanențelor” de tipul celor prezentate mai sus, este deopotrivă dificil pentru etnolog și pentru istoricul de artă să discearnă sursa exactă a prezenței *motivului decorativ al calului* și variantelor sale în ornamentica tradițională din Țara Vrancei. Totuși, universalitatea motivului și complexitatea culturală a spațiului analizat nu fac imposibilă aflarea surselor și nici poziționarea lor cronologică; în acest sens s-a observat că de un real folos este marea frecvență a ornamentelor din această categorie în arhitectura și arta populară rusească³⁴, cu rădăcini directe în credințele și practicile vechilor slavi, dar, credem noi, și cu suficiente adaosuri târzii datorate conviețuirii rușilor cu populațiile venite din stepele și platourile Asiei Centrale – de fapt aceleași care, îndreptându-se către Apus și spre Bizanț, vor poposi și în țara noastră.

Prima observație care se impune este cea a unei „prelucrări” graduale în tratarea subiectului, începută cu multe secole în urmă în „creuzetul vrâncean” (T. Bănățeanu). Stilizării tot mai pronunțate i-au urmat, în maniera specifică artei populare de veche tradiție a zonei, schematizarea și abstractizarea motivului; legat de acest aspect fundamental, am menționa, de asemenea, preferința alegerii ca suport a lemnului*, iar ca tehnică de lucru dominantă, pe una din cele mai arhaice – cioplitura. Nu este

* În repertoriul ornamental al textilelor și broderiei artistice din Țara Vrancei motivul este complet absent.

așadar deloc întâmplător faptul că puternicul substrat autohton în alegerea și tratarea motivului este ilustrat pe deja cunoscuta păpușă de caș³⁵ (fig. 19); pe fața acestei mici capodopere de dimensiuni modeste (19/7 cm) soarele, ca motiv central, este încadrat pe o latură de „cârligul ciobanului” – ornament de aceeași inspirație, de veche tradiție indo-europeană – iar pe spate este redat „calul și călărețul” în maniera ideografică ce a făcut deja obiectul unor comentarii privind importanța sa pentru istoria artei.

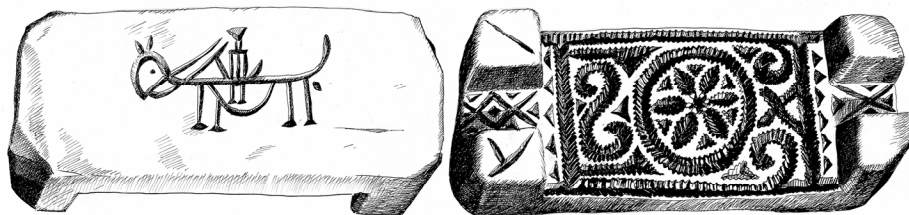


Fig. 19. „Cal și călăreț”. Păpușă de caș din Mesteacăn – Purcei (sf. sec. XIX)

Din perspectiva prezentei abordări, este relevantă sinteza pe care artistul popular o propune prin alăturarea celor două motive decorative aflate într-o strânsă relație în lumea marilor simboluri întâlnite în vechile mituri: soarele și calul.

Imaginea alegoriei din mitologia indiană care îl reprezintă pe zeul Surya în carul celest (fig. 5) și cea propusă de păstorul vrâncean de la finele secolului al XIX-lea indică nu numai distanța uriașă dintre două paliere artistice distincte, ci și legătura permanentă a artei noastre populare cu primul sistem de semne create de om, în care prevalau rosturi magice și înțelesuri mult mai profunde.

În folclorul local comparația – și chiar identificarea soarelui cu un cal bălan – transpare din versurile unui vechi colind despre căutarea lui Moș Crăciun („Coalea, coalea, peste-un deal / Este-un cal cam gălbior – / Și nu-i galben de făptură / Ci-i galben de-alergătură! / Alergat, într-alergat / Pe Moș Crăciun l-am cătat / L-am cătat și l-am aflat!”*) și din anecdotica ce are la bază eternul conflict dintre zilier și stăpânul pământului:

Țiganul (către soare): *Jiá* (Treci) Balane la coteț

Că boieru’ nu dă preț!

Boierul: Ce tot spui tu acolo, măi țigane?

Țiganul: Iaca boierule, spuneam și eu:

Ține Doamne ziua mare

Să muncim la boier tare!

* Colind inclus în CD-ul „La puțu’ cu zalele...”.

Nu la fel de clar stau lucrurile atunci când trecem în domeniul arhitecturii populare care quasitotalizează reprezentările calului în arta populară vrânceană; deși este redat doar capul animalului, rămâne valabil și în acest caz principiul magic universal potrivit căruia partea acționează ca și întregul³⁶.

În forma „sublimată” de care pomeneam – uneori este vorba doar de o simplă „fasonare” a materialului, obținută din câteva lovituri ale lemnarului cu barda – capul de cal apare frecvent la casele și anexele vechi numai pe elemente cu rol constructiv, încadrându-se tipului de „exploatarea artistică” la care meșterii populari supuneau grinzile, cosoroabele, stâlpii prispei și „coarda” ce susținea tavanele din scândură ale odăilor. Sub denumirea de „cal” vom întâlni în arhitectura tradițională a zonei doar lemnul transversal de la coama construcțiilor pe care se sprijină – sau se „încalecă” – șirul căpriorilor ce formează osatura acoperișului. Pare cu atât mai curios faptul că terminațiile în forma capului de cal ale grinzilor de la fruntarul caselor vechi (fig. 20), de deasupra stâlpilor (fig. 21) sau furcilor ce susțin „perdelele” grajdurilor (fig. 22), intră astăzi în categoria ornamentelor fără nume și fără vreo motivație precisă legată de rolul lor inițial de substituiți ai vechiului simbol menit să le păzească și să alunge spiritele malefice.

Am arătat și în volumul precedent felul în care meșterii locali au știut să sporească efectul estetic în arhitectura unor case prin dublarea cosoroabelor fruntarului: prin intermediul stâlpilor creștați înfiți în talpa prispei, prima susține acoperișul, iar cea de-a doua, pe care se sprijină căpriorii, are partea inferioară arcuită. Completarea ciopliturii cu tehnica – mai elaborată – a creștăturii, apropie această parte componentă a casei țărănești din Țara Vrancei de măiestria artistică a bisericilor de lemn (fig. 20). Este interesant faptul că în Gorj această combinație a cosoroabelor fruntarului poartă denumirea de „cal”³⁷.

De asemenea, „aripile” formate din capetele bânelor dispuse „în crescendo” pentru a susține, ca niște uriași serafimi, acoperișul bisericilor de lemn, redau, mai ales la absida altarului, aceeași imagine abstractizată a motivului* (fig. 23). Acest aspect, ce conferă o notă distinctă acestor monumente reprezentative ale artei lemnului din țara noastră, este mult mai vizibil astăzi la bisericile din satele putnene din imediata vecinătate a Țării Vrancei (Podgoria Panciului și Ținutul

* Chiar și în arta stepelor, dominată, după cum se știe, de linia cursivă a desenului liber, există tendința stilizărilor pronunțate (fig. 24) care nu duc însă la pierderea forței expresive a modelului.

Adjudului), care au scăpat de moda plăcării pereților exteriori cu scânduri la care, cu rare excepții, au fost supuse lăcașurile vrâncene, cel mai probabil la începutul secolului XX (fig. 25).

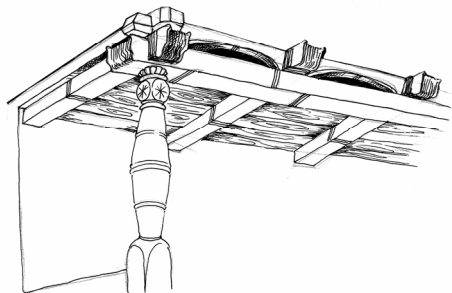


Fig. 20



Fig. 21



Fig. 22



Fig. 24



Fig. 23

Fig. 20. Fruntar de casă din Vidra. Detaliu
(sf. sec. XIX)

Fig. 21. Stâlp de casă din Tulnici (începutul sec. XX)

Fig. 22. Furcă la „perdeaua” grajdului. Vidra (1910)

Fig. 23. Console la absida altarului bisericii de lemn din Vetrești – Herăstrău (începutul sec. XIX)

Fig. 24. Mâner de bici descoperit în al II-lea kurgan de la Pazyryk-Altai (Karl Jettmar)



Fig. 25 a. Console la biserica de lemn din Anghelești (sec. XVIII). Detaliu
b. Pridvorul bisericii de lemn din Străoane de Sus (sec. XVIII). Detaliu

În interior, consolele pe care se sprijină baza bolților cilindrice cu deschidere largă – cum este cazul bisericii din Valea Sării, înălțată în 1789 – au, de asemenea, forma unui cap de cal puternic stilizat.

Ultima mențiune notabilă din această serie se referă la capetele de cal afrontate aplicate pe coșul morilor de apă³⁸, obicei pe care îl întâlnim în toată țara* – și la felul în care sunt tăiate capetele rândului de șindrilă ce împlinește coama unor case vechi (fig. 26), identic cu cel al acoperișurilor unor troițe din Oltenia**. În măsura în care forma acestora amintește de coarnele unor cervidee, galeria însemnelor animaliere autohtone sau adăugate de călăreții stepelor ce odinioară au poposit ori au rămas *per viam Varancha* – pare a fi completă.



Fig. 26. „Coama” acoperișului casei din Vrâncioaia (sf. sec. XIX, Muzeul Satului Vrâncean, Crângul Petrești)

* Moara este prin excelență un loc al vrăjilor și un punct de întâlnire al spiritelor malefice. Prezența calului, apărător al construcției, garantează îndepărtarea lor.

** Regiune în care au fost semnalate „fântânile cu cai”.



a



b



c



d

Fig. 27 a, b, c. Crinte și lingură. Muzeul Etnografic Paltin.
d. Stână din Spulber (anii '70 ai sec. XX)



a

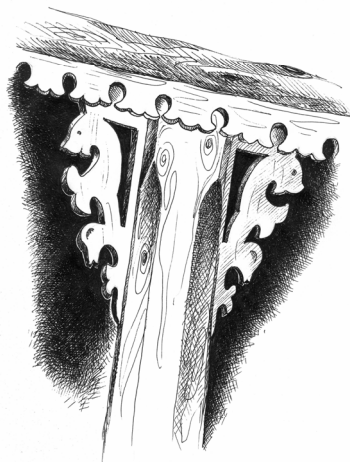
Fig. 28 a. Casă din Nereju
b. Stâlp. Detaliu. Cai cabrați

b

Acestui epilog i-am adăuga „noutățile” aduse și aici de moda traforului, care, începând cu primul deceniu al secolului XX, va duce la eliminarea vechilor tehnici ale ciopliturii și creștăturii.

Putem vedea distanța enormă ce separă, în egală măsură, două procedee tehnice și două stiluri în interpretarea motivului, alăturând piese luate, de această dată, din valorosul patrimoniu păstoresc vrâncean, de „capitelurile” unor stâlpi de la prispele caselor înălțate în anii '20 ai veacului XX.

Primul grupaj ilustrativ – două crinte și o lingură din inventarul stânelor (fig. 27 a, b, c) – au fost selectate din colecția Muzeului Etnografic



din Paltin*, iar elementele de decor la care ne referim, din arhitectura vernaculară interbelică pe care încă o mai putem admira străbătând, pe aceleași plaiuri traversate de apele râului Zăbala, ulițele Nerejului (fig. 28).

Dacă în primul caz „calul” se înscrie în galeria ornamentelor de tip schematic și abstract, specific Țării Vrancei, în cel de-al doilea – rămas fără ecou în arta populară locală – motivul își află, în mod paradoxal, similitudini într-un spațiu european situat pe alte coordonate stilistice și la capătul unui alt arc peste timp, dar care, cu mai bine de un mileniu în urmă cultiva, dincolo de tehnicile de vârstă preistorică ale ciopliturii și creștăturii, și procedeele decupajului (fig. 29).

Exemplele pot continua, dată fiind preferința pentru decorul traforat în arhitectura populară tradițională din areale vestite, cum ar fi cel scandinav și rusesc; toate dovedesc însă cât de strânsă este legătura, și în domeniul artei lemnului, între tehnicile de lucru și un anumit tip de ornamentică**.

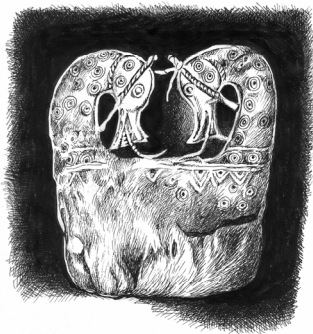


Fig. 29. Cai afrontați (capete stilizate). Artă scandinavă (sec. IX-X). Placă de os de balenă (British Museum, Londra)

* Ca și satul Spulber, „cutul Palten” – cum este denumit în vechile acte și înscrisuri – este o „roire” din matca Nerejului, pe terasele și goliștile din avalul Zăbalei, până la marginea hotarului cu obștea nărujenilor. Se știe că excesul de teren de care dispuneau aceștia în zona Tojanului, trecut până la urmă de Sfatul Vrancei în rândul „munților”, le-a permis „închirierea” unor locuri pentru întemeierea satelor Ghebari și Vâlcani de „lăcuiitori veniți din țara muntenească”. Muzeul Paltin, înființat în anii ’70 din inițiativa primarului de atunci al comunei, Ionașe Nichitoiu, adăpostește câteva din cele mai importante și mai valoroase colecții de etnografie și artă populară vrânceană din țara noastră. Acestea sunt expuse în încăperile unei impozante construcții din bârne, special înălțată la marginea drumului care străbate, către Nereju, partea de sud-vest a Depresiunii Vrancei.

** Interdependența dintre tehnică și ornamentică este deja un loc comun în istoria artelor textile.

NOTE

¹ Ion Cherciu, *Contribuții la studiul ornamenticii tradiționale vrâncene. Tiparele de caș*, în „Studii și cercetări de Istoria Artei”, Seria Arta Plastică, Tom 28, București, 1981, p. 127-133.

² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, București, 1994, p. 224.

³ *Ibidem*, p. 235. Există opinii după care domesticirea calului ar fi avut loc în jurul anului 2500 î.Hr. (cf. Timothy Darvil, *The Concise Oxford Dictionary of Archaeology*, Oxford, University Press, p. 184).

⁴ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989, p. 96.

⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 224-225.

⁶ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 103.

⁷ *Enciclopedia civilizației romane*, București, 1982, p. 176.

⁸ Mircea Eliade, *Notes on the Călușari*, în „The Goster Festschrift. The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University”, vol. 5, 1973, p. 115-122; Ovidiu Bârlea, *Eseu despre dansul popular românesc*, București, 1982, p. 41; Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 103; Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, 2001, p. 40; Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, București, 2001, p. 29-30; Horea Barbu Oprișan, *Călușarii*, București, 1969.

⁹ Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale, Payot, Paris, 1970, p. 13-17.

¹⁰ J. de Vries, *La religion des Celtes*, Paris, 1975.

¹¹ Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, p. 35, apud Mircea Eliade, *Istoria ideilor și credințelor religioase*, vol. II, București, 1992, p. 129.

¹² Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, *passim*.

¹³ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 217.

¹⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 230-231.

¹⁵ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 561.

¹⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, vol. III, p. 7.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 9.

²⁰ Constantin C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. I, București, 2000, p. 245.

²¹ *Ibidem*, p. 275-276.

²² *Ibidem*, p. 269-270.

²³ Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, București, 1981, p. 107; P. P. Panaitescu, *Interpretări românești. Studii de istorie economică și socială*, București, 1994, p. 39. Același istoric consideră că „două veacuri mai târziu, are loc fenomenul politic cel mai important din istoria românilor: întemeierea principatelor, adică trecerea de la forma de trib la cea de stat. Socotim aceasta o dovadă de energie românească liberată și o dovadă de omogenitate, fără de care nu s-ar fi putut înfăptui această trecere. Este posibil că năvălirea cumanilor în veacul al XII-lea, pătrunderea lor în clasa boierimii, pe cale de românizare, a întârziat întemeierea principatelor. Au mai trebuit încă două veacuri pentru ca acești noi străini, pătrunși în clasa

stăpânilor pământului, să fie românizați, ca apoi să poată fi format un stat românesc unitar” (P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 63; se știe că acest medievist de marcă susține teoria originii slave a boierimii românești).

²⁴ Aurel Sava, *Documente putnene. I, Vrancea. Odobești-Câmpuri*, Focșani, 1929.

²⁵ Constantin C. Giurescu, *op. cit.*, p. 247. Reproducem, după originalul francez, textul din *Cronica* lui Joinville: „Une aultre grande et merveilleuse chouse compta au Roy celuy Cevalier de Coucy. Et disoit que au pais du Roy des Commains estoit mort ung grant riche terrien et Prince, auquel, quand il fust mort, on fist un grant fousse moult large en terre: et fust assis celuy mort en une chaiere moult noblement parée et ornée. Et descendist-on avecques luy en celle fousse le meilleur cheval qu’il eust, et l’ung de ses Sergens, tous vifz, omme et cheval. Et disoit que le Sergent, avant que entrer en la fousse, il prenoit congîé du Roy et des aultres grans parsonnaiges qui la estoient, et que le Roy luy bailloit une grant foeson d’or et d’argent, que on luy mettoit en escharpe a son coul. Et luy faisoit promettre le Roy, que quant il seroit en l’aultre monde, qu’il luy rendroit son or et son argent: et ainsi le luy promettoit. Et aprez le Roy luy bailloit unes lettres adressant a leur premier Roy, et lui mandoit par icelles, que celuy pseudomme avoit moult bien vescu, et qu’il l’avoit bien servy, et parce que luy prioit, qu’il voulsist bien guerdonner. Et aprez ilz couvrirent celle fousse sur celuy omme mort, et sur son Sergent et son cheval, tous vifz, de planches de bois bien chevillées. Et avant que dormir, en memoire et remembrance de ceulx qu’ilz avoient enterrez, ilz faisoient sur la fousse une grant montaigne de pierres et de terre” (*Collection universelle des memoires particuliers, relatifs à l’Histoire de France*, Tome II, Londres, 1785 – *Memoires du Sire de Joinville*, p. 80-81).

Istorisirea este precedată de relatarea ritualului „înfrățirii” dintre cavalerii latini și căpăteniile cumane (*op. cit.*, p. 79), prin consumarea dintr-o cupă a unei băuturi în care sângele părtașilor era amestecat cu vin și apă. Această tradiție, foarte apreciată la cumani și pentru „pecetluirea” unor alianțe politice, era completată de tăierea unui câine cu săbiile de către protagoniști. Într-o lucrare recentă, Victor Spinei crede că acest gest al „fraților de sânge” după modelul cuman, poate fi interpretat ca o prefigurare a sorții destinate trădătorilor (Victor Spinei, *Marile migrații din estul și sud-estul Europei în secolele IX-XIII*, Institutul European, Iași, 1999, p. 222. Din aceeași serie a studiilor științifice și lucrărilor referitoare la ultimii migratori – unguri, pecenegi, uzi, cumani și mongoli – și la credințele și practicile lor religioase, aparținând istoricului ieșean, menționăm și *Moldova în secolele XI-XIV*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, *Realități etnice în Moldova meridională în sec. X-XIII. Români și turanici*, Editura Junimea, Iași, 1985, *Ultimele valuri migratoare la nordul Mării Negre și al Dunării de Jos*, Editura Helios, Iași, 1996).

La un alt nivel de interpretare, putem afirma că a existat – și există – o adevărată „cumanomanie”, tradusă în articole și materiale care subliniază, între altele, preeminența cumanilor, în raport cu alți migratori, la istoria și chiar configurația etnică a unor popoare central și est-europene, întreținând o permanentă curiozitate și interes în jurul lor. În Ungaria, unde, în pustă, acești nomazi și-au conservat comunități importante, neasimilate până în secolul al XVIII-lea, iar contribuția elitelor cumane în istoria regalității și a nobilimii este notabilă, a fost fondată revista „Studia Cumanica”.

²⁶ Karl Jettmar, *L'Art des Steppes. Le style animalier eurasiatique. Génèse et arrière – plan social*, Paris, 1965.

²⁷ Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 117.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ A. Philippide, *Originea Românilor*, vol. II, Iași, 1932, p. 358.

³⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 329.

³¹ Ștefan Pascu, *Cristalizarea relațiilor feudale și apariția primelor formațiuni politice pe teritoriul țării noastre în secolul al X-lea și la începuturile secolului al XI-lea*, în *Istoria României*, vol. II, București, 1962, p. 31.

³² Simeon Florea Marian, *Înmormântarea la români*, București, 1892, p. 334.

³³ N. Al. Rădulescu, *Obiceiuri vrâncenești. Stâlkii*, în „Milcovia”, an IV, vol. 1-2, Focșani, 1933, p. 123-130.

³⁴ Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 116, 119. Autorul are în vedere datele din lucrarea lui B. A. Rybakow, *Geschichte der russischen Kunst*, Dresden, 1957.

³⁵ Ion Cherciu, *Bisericile de lemn din Țara Vrancei – factor de identitate culturală*, București, 2003, p. 26-27; idem, *Arta populară din Țara Vrancei*, București, 2004, p. 81.

³⁶ De Gubernatis, *Mythologie des plantes*, 1871, apud Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 116.

³⁷ Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 118.

³⁸ Datorită „agresiunii” la care au fost și sunt supuse de „morile de foc” (electrice astăzi), este posibil ca „morile de apă”, rămase în număr foarte mic astăzi, să dispară în curând complet din peisajul etnografic al Țării Vrancei.

Résumé

En voulant établir la valeur et les significations du *motif décoratif du cheval* dans l'art populaire de Vrancea – le noble quatrupède est, à ce que l'on sait, l'un des archétypes fondamentaux que l'humanité a inculqués dans sa mémoire – l'auteur fait une brève incursion dans la mythologie géto-dace, celtique, gréco-romaine et védique, pour mettre en évidence les relations profondes entre le cheval et les autres éléments fondamentaux des mythes anciens et des croyances religieuses – le feu, l'eau, la végétation, etc.

Grâce au contexte culturel et historique tout à fait spécial du Pays de Vrancea à la fin de l'époque des migrations – X^e-XIII^e siècles – une attention particulière est accordée aux réminiscences de la présence prolongée, dans cet endroit, pour une période d'environ trois cents ans, des derniers peuples turco-mongoles, les Petchenègues et les Coumans; comme tous les cavaliers des steppes d'Asie, les Coumans ont conservé, même après la christianisation, les mêmes croyances qui attestaient les relations mystiques entre les gens et certaines espèces d'animaux: le loup, le cheval, le chien.

Au bout de plusieurs siècles après la destruction de l'Evêché Couman de Milcov par les armées de Genghis-khan, en 1241, des coutumes, telles le marquage des tombes avec des pierres de rivière (*stâlki*) ou l'installation des crânes de chiens, dans des buts apotropaïques, au milieu des champs de légumes, attestent, très proche de nos jours, les traces „des arrêts” prolongés des derniers migrants, dans cette partie de notre pays. Vu l'universalité du motif, il est difficile, selon l'auteur, d'établir une filiation exacte du *cheval* en tant que motif décoratif célèbre, dans l'art populaire de Vrancea.

Situées presque exclusivement dans la sphère de l'architecture traditionnelle, ces représentations se rangent tout comme celles anthropomorphes, dans le type schématique et abstrait, spécifique à la création plastique paysanne d'une zone où les récurrences de l'art néolithique sont fréquentes. Ce style diffère, pour la plupart des cas, de celui rencontré dans d'autres régions de la Roumanie et il est absolument singulier par rapport aux représentations du cheval dans l'art populaire de l'espace allemand ou russe.

SENTIMENTUL DE A FI ACASĂ

Stelian DUMISTRĂCEL

Memoriei Magistrului EUGENIU COȘERIU

Printre studiile interdisciplinare din ultimul timp care descifrează acea caracteristică a omului ce poate fi interpretată ca excludere – hegeliană – din animalitate sunt numeroase și cele ce au ca obiect fenomenul locuirii și adăpostul permanent al omului. Referindu-se la acest aspect, Eugeniu Coșeriu scria, de exemplu, că omul „nu se mulțumește să trăiască în văgăuni, vizuini ș.a.m.d., în crăpături ale stâncilor sau în scorburi de arbori, ci construiește colibe și case, bordeie și palate” (*Universul din scoică*). Această specificitate este căutată și poate fi descoperită studiind folclorul, arhitectura rurală și urbană, termeni semnificativi din vocabularul unei limbi și chiar simbolica componentelor unui câmp onomasiologic din opera unor scriitori, ca înfățișând spații ale viețuirii, ale muncii sau petrecerii și ale adâncirii semnificațiilor prin cuvinte – toate însemne ale unei identități etnice ori culturale.

*

Pentru o sumară confruntare cu adesea aparent misterioasele semnificații ale lucrurilor și ale gesturilor, cu subtilitățile din planul simbolurilor și ritualurilor, dar mai ales cu reflectarea acestora în logoul comun și în discursul artistic, încercăm aici o schiță de aplicație lexicologică asupra unei mari familii a *casei*, din punctul de vedere al *lingvisticii integrale* coșeriene, o lingvistică ce proclamă „primatul istoriei”, pe care îl raportăm la viziunea „istoriei totale”, ca știință despre oameni, a *Școlii Analelor*, după un model pus în lucru analizând, acum câțiva ani, *«Graiul pâinii» în lumina «lingvisticii integrale» coșeriene*.

O primă confirmare a viabilității acestei viziuni de abordare ne-o oferă faptul că, de exemplu, relația dintre «muncă» și «limbaj», cele două dimensiuni fundamentale ale omului descoperite de Hegel, a fost descrisă de Eugeniu Coșeriu prin trei elemente, construirea și utilizarea unei locuințe, confecționarea de îmbrăcăminte și prepararea hranei, adică prin chiar elementele de bază reflectând „structurile cotidianului” ca forme de

manifestare a „duratei lungi”, a timpului geografic, determinând organizarea raporturilor dintre om și mediu, obiecte de studiu ale lui Fernand Braudel (în *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*; amintim că una din secțiunile lucrării se ocupă chiar de „Locuință, veșminte și modă”). Așadar, ne referim la elemente ținând de „configurația și funcționarea limbajului”, ca expresie a unei tradiții lingvistice, teren pe care cercetarea etnolingvistică și de antropolingvistică descoperă aspecte esențiale ale relației dintre viața socială și culturală a omului, determinată de mediul natural; după Coșeriu, etnografia limbajului, la nivel istoric, este capabilă să reflecte însăși „cosmoviziunea exprimată de o limbă” (*Socio- și etnolingvistica*) și, de aici, capacitatea conjugată a elementelor ce țin de «res» și «verba» la conturarea unei identități.

Deoarece, dintr-o perspectivă complementară, după Heidegger, „omul este ființa care locuiește” (această definiție a constituit, de exemplu, expresia gândirii sub auspiciile căreia s-a desfășurat la București, în 1990, un Simpozion internațional cu tema „Casa țărănească”, prezentat de Dan Hăulică) și, deoarece, prin reverberație de planuri, după același filozof, „limba este lăcașul ființei”, ne propunem să urmărim, pe scurt, expresia românească a sentimentului universal al locuirii și al relației sociale primordiale create pe acest suport, urmărind semantica unor cuvinte de bază din grupul onomasiologic de referință. Chiar dacă termenii pe care îi analizăm descriu, în primul rând, elemente ale unei variabile geografice raportabile la o anumită zonă, cea de la Carpați și Dunăre, aceste date sunt, în mod esențial, definitorii pentru relația de oriunde dintre om și locuința sa.

Pentru a ajunge la o *casă* propriu-zisă, trebuie să luăm în considerație așadar o primă fază a trecerii de la „prădători”, culegătorii și vânătorii, la „producători”, aceea a interferării unor trăsături specifice ambelor categorii. Este vorba de acțiunea migratorului de „a se așeza”, de a-și delimita un spațiu de viațuire. Din perspectiva simbolismului „centrului”, definit de Mircea Eliade, până la reprezentarea locuinței ca «*imago mundi*», există o reflectare a luării în posesie a unui teritoriu: ne referim la acel «*axis mundi*» pe care îl constituie parul, țarușul, drept element de bază al cortului pe care îl ridicau vânătorii, dar și păstorii nomazi. Acest act este, de altfel, numit în română prin expresia *a bate parul / țarușul*, însemnând „a se stabili într-un anumit loc; a întemeia o așezare, un sat”, de la conceptul de «adăpost» (al unei persoane sau al unei familii) trecându-se, printr-o substituție de ordin cantitativ de tip sinecdocă („pars pro toto”), la acela de «așezare» (a unui grup de familii).

Avem, apoi, tot în cadrul definirii elementelor esențiale, *vatra* (un element autohton din vocabularul limbii române), cu o evoluție de tipul invocat anterior, de la sensul „locul (de pe pământ) unde se face focul”, la acela de „locuință”, excepțional ilustrat de Ion Creangă (în *Povestea lui Stan Pățitul*): *a se prinde cu mâinile de vatră* înseamnă „a se așeza la *casa* lui”, a se gospodări. Există și o percepție deosebită a aceleiași legături; *vatra* este simbol al apartenenței la o familie, având un rol asemănător spațiilor culturale protectoare: „Eu de-aicea nu mă duc / și de vatr-am să m-apuc!” (amenință nora, în pericol de a fi eliminată din familie). O altă extensie, maximă, poate fi constatată în utilizarea cuvântului, în registru înalt, cu semnificația „loc de origine, de baștină; patrie”, așa cum l-a folosit marele lingvist Emil Petrovici în titlul unui studiu publicat în 1941, într-un moment de cumpănă: *Transilvania, vatra lingvistică a românismului nord-dunărean*, cetatea Carpaților a fost *vatra* la care s-a retras un popor în vremuri de restriște, *vatra* ce a condiționat permanența unei etnii și a unei limbi.

Dar «*casa*» de care vorbeam într-un paragraf precedent a fost, la început, fie amenajarea sub formă de cort sau colibă, în zonele montane de la noi numită și *surlă*, un alt element probabil autohton (și un alt cuvânt decât omofonul său de origine sud-slavă), fie aceea săpată în pământ, la noi *bordeiul* (element autohton sigur); de altfel, în toate limbile indo-europene denumirile primordiale pentru locuință au la bază radicali comportând aceleași două semnificații: „acoperiș” ori „excavație”.

Pornind de la toate acestea, putem să ne referim la fascinanta (dar, până la urmă, firească) evoluție semantico-stilistică, pe terenul limbii române, a cuvântului *casă*, moștenit din latină. Inițial, termenul însemna „colibă”, cu pereții din nuiiele, eventual lipiți cu lut, dar încă din faza numită „vulgară” a acestei limbi, luând locul substantivelor *domus* și *aedes*, termenul se „înnobilase” (dovadă și reflexele etimonului în italiană ori spaniolă, dar și în franceză: prepoziția *chez*, din „chez moi”, „chez lui”, trimite la *casa* mea sau a altcuiva, fiind o elipsă față de v. fr. *à ches*).

Extensiile de sens constatate în cazul cuvântului *vatră* pot fi regăsite, în mod firesc, și în ceea ce privește întrebuintarea lexemului *casă*, dezvoltate în mai multe direcții, pe care le urmărim pornind, în mare, de la „schema” din *Dicționarul limbii române* al Academiei (DA), pentru a desfășura povestea acestui cuvânt, a rudelor și înrudirilor sale.

Mai întâi, *casă* numește clădirea având destinația de locuință, cu toate încăperile ei, și, apoi, chiar întreaga gospodărie, cu acareturi, dar și curtea și grădina. Și în acest caz o extensie maximă din perspectivă teritorială se produce atunci când prin termenul respectiv este evocat un întreg areal demografic, „baștina”: aflându-se prin alte părți, la întrebarea unui necunoscut „De unde ești *cu casa?*” cineva poate răspunde „De pe la Bălți” sau „Din Bucovina”; așadar, casa cuiva este, pentru el, centrul unei „țări” (în sensul primordial al acestui cuvânt).

Este greu de găsit o ilustrare mai elocventă, dar și mai sensibilă, pentru extensia de-a dreptul miraculoasă a acestei semnificații, decât aceea care reiese din localizări concentrice evocate și în fragmente din interviurile lui Eugeniu Coșeriu publicate în volumul *Universul din scoică*. Astfel, putem interpreta afirmația Magistrului că el „niciodată n-a plecat *de acasă*” (adică din lumea în care a apărut) prin prisma câtorva explicații privind *ne-înstrăinarea*, oriunde s-ar fi aflat: „Nu, nu m-am înstrăinat niciodată, fiindcă totdeauna am peregrinat, am umblat prin lume cu Mihăilenii mei în inimă, cu Bălții mei în inimă, cu Basarabia mea în inimă, cu Iașii mei în inimă, cu România și cu limba română în inimă”; „În acest sens, am trăit mereu *acasă*, deși mă găseam la Montevideo sau, poate, în Japonia, sau, poate, în Brazilia...”. De altfel, pe acest curs al valorilor își definea Eugeniu Coșeriu și „moldovenismul sănătos”: „Sînt, în cadrul românismului, moldovenist și, în cadrul moldovenismului, sînt bălțist și, în cadrul bălțismului, sînt mihăilenist”.

Planul relațiilor familiale și comunitare se face simțit chiar prin numirile ce se dau unor părți ale locuinței: față de *casa cea mică* (sau *căsuța*), „încăperea în care locuiește de obicei familia”, avem *casa cea mare*, o cameră de „protocol” (corespunzătoare „salonului” de la oraș); aici se ținea „zestrea” și erau primiți oaspeții (numită și *casa cea curată*). Nu lipsește nici umorul; față de *Casa sfatului*, pentru „primărie”, replica este *casă de sfat* pentru „cârciumă” (evident, ironia ține de faptul că aici nu se schimbau doar vorbe).

Dar, prin *casă* sunt numiți, prin raportare la apartenența la o anumită locuință, membrii familiei, așadar *ai casei*; de exemplu, *a avea casă grea* înseamnă „a avea o familie mare, greu de întreținut”, pentru cel însurat folosindu-se sintagma *om cu casă*, prin urmare cel care *are casă și masă*, cel care *ține casă cu cineva*; de aici, *a strica o casă* înseamnă „a strica armonia dintre soți”.

Punctul de plecare pentru *casă* „familie” îl constituie un verb, neatestat, dar presupus după logica economiei limbii, (a) *căsa*,

probabil/posibil reflex al lat. **casare* (așadar considerat în dicționarele noastre neatestat) „a întemeia o familie” (în sprijinul existenței căruia se poate trimite însă la fr. *caser* „a instala într-o funcție, într-o demnitate; a așeza ceva în *căsuța*, în despărțitura sa”, din lat. vulgar *casare*, fără dubii privind existența după *Littré*). Deci, de la (a) *căsa* se explică derivatul *căsător*, prezent în limba veche cu sensul „om stabilit, cu casă, căsătorit, stăpân al casei”, prin care se legitimează atât verbul (a/se) *căsători*, cât și substantivul *căsătorie*, asupra sensurilor cărora nu este nevoie să ne oprim.

Revenind la *casă*, trebuie să remarcăm, apoi, proiecții dincolo de percepțiile și reprezentările comune, imediate: de la *casa copilului* „placentă” și *casa sufletului* „capul pieptului”, la *casă* cu statutul de nume al unei stele (științific: *Gemma*), astru din „coroana boreală” numit și *colibă*, ba mai mult, rememorând o extensie de tipul deja menționat, *casa cu ograda* sau *cu curtea* (dar și *hora*!).

În planul spiritualității, al ritualurilor, ne amintim că existau norme nu doar practice, ci și magice pentru alegerea locului de casă, care era apoi sfințit, după cum este respectat și obiceiul ca o casă a cărei construcție este încheiată nu poate fi locuită până nu se sfințește (elemente ale științei locuirii; tot Heidegger spunea că, înainte să construiască, omul trebuie să învețe să *locuiască*). Și ne putem aminti, de asemenea, că și ultima locuință, sicriul, a purtat cândva, înainte de a fi împrumutate cuvinte din limbi străine, tot numele de *casă* (*de brad*). Nu este singura asociere dintre «înhumare» și «casă»: dacă viața începe într-o casă (*a copilului*), iată că, la sfârșitul vieții, omului trecut în neființă i se mai pregătește una. Persistă încă și astăzi (în sudul Moldovei de pildă) obiceiul ca, la înmormântare, să i se facă celui decedat o casă, improvizată din covoare sau din alte materiale, în care sunt puse obiectele ce vor fi date de pomană. Practica, cu vădită interferare de reflexe ante-creștine, este prezentă și în cazul când o persoană în vârstă (de obicei femeie) „își pune masa”, adică îndeplinește ceremonialul de despărțire de viața sexuală (după care devine *femeie iertată*), marcând renunțarea la toate cele „lumești”, prin praznicul de înmormântare anticipat; de exemplu, se ridică așa-numita *casă de rogojini*, amenajată ca o încăpere de locuit: așternuturi pe jos, masă, pat, carpete pe „pereți”, candelă etc.

În acest tablou, să nu pierdem din vedere nici sensibilitatea vorbirii comune și a celei poetice; pe lângă derivatele „tehnice”, de tipul *căsar* „om cu casă”, *căsaș*, cu același sens, dar și cu acela de „persoană

care face parte din familia cuiva”, și pe lângă cele amintite anterior, impresionează legătura spirituală cu locuința pe care o reflectă diminutivele: *căsuță, căsucă și căsuică, căscioară, căsulie* sunt numai câteva dintre acestea. Iar un întreg microcosmos de imaginație și de îndrăzneală a reprezentărilor conturează parimiile și producțiile genului gnostic în centrul cărora se situează vocabulele și zicerile locuirii și nelocuirii, ale locuinței și ale lipsei de adăpost. Printre aceste expresii: *a avea casă și masă, a-i fi (cuiva) casa casă și masa masă, casă de piatră!* – urarea ce se face la întemeierea unei familii, dar, prin contrast, *a nu avea nici casă nici masă* (pătrunsă în versurile de evocare istorică „nici tu casă, nici tu masă, nici tu dalbă giupâneasă”), *a nu avea nici cenușă în casă* (sau *în vatră*), *a-i lua* (cuiva) *și cenușa din vatră, un vântură cenușă* fiind un vagabond. Și iată câteva definiții încifrate în ghicitori ale casei, respectiv ale casei și ușii: „Cu trupul iernează și cu coarnele vărează”; „Cloșca de lemn și puii de carne”; „Într-un dovlecel, vorbesc mațele în el”; „Ursul șede și urechea-i bate”.

Din preaplinul materialului din această incursiune lexicologică, având implicații stilistice, astăzi obscure, dacă avem în vedere procesul denominației ca lexicalizare a tropilor, ca un malaxor al „imaginilor pierdute” (ca să apelăm la o fericită formulă lansată de G.I. Tohăneanu), putem extrage repere esențiale ale universului domestic (de bază), social și de spiritualitate, exprimat de limbă cu privire la om și locuința sa; termenii și semantismele trecute în revistă ilustrează, de exemplu, chiar dacă inegal, toate cele trei sfere delimitate de Rudolf Hallig și Walther von Wartburg, pentru o prezentare rațională a lexicului unei limbi: Universul, Omul, Omul și Universul (*Begriffssystem*). Reținând datele pragmaticului și ale logicii comune, le adăugăm pe cele ale sufletului: casa este (re)cunoscută și simțită ca o parte esențială a vieții omului, un spațiu al tuturor trăirilor sale, dar și un personaj – partener sociocultural supraordonat, tutelar.

*

În zona mea natală, județul Suceava (dar și prin alte părți), există o împrejurare semnificativă a salutului. Când vii la casa cuiva și ești întâmpinat la poartă, dacă, după ce îl saluți și schimbi câteva vorbe, acesta te pofteste în casă, unde, momentan nu s-ar afla nimeni, la intrare te adresezi și acestui spațiu, sacralizat prin tradiție, prin „Bună ziua / bună seara și-n casă!” Dacă salutul adresat unei persoane este o formă (devenită uzuală) de integrare socială prin vorbire, salutul adresat casei

trece de aceasta, reprezentând o gravă și sensibilă modalitate de a solicita acceptarea spirituală, comuniunea, sub semnul patronului căsătoriei și al casei. Dar, din perspectiva antropologiei culturale, poate fi mai mult decât atât; ținând seama de faptul că, în multe culturi arhaice, sub vatră erau îngropați strămoșii, iar, mai târziu, după comandamente ale desprinderii de animalitate pe care a reprezentat-o creștinarea, sub prag erau îngropați copiii ce nu apucaseră să fie botezați, să nu ne mire dacă gestul ar fi, ca la pătrunderea într-un sanctuar, reflexul întârziat (și astăzi deplin ignorat) al unei cutume magico-cultuale ancestrale.

Îmi aduc aminte, scriind rândurile de față, că am salutat prin aceste cuvinte (discutate mai apoi) la intrarea în casa rudelor din Mihăileni ale lui Eugeniu Coșeriu; era în ziua de 20 mai 2001, când am venit acolo după Colocviul internațional „Filologia secolului XXI”, organizat la Universitatea „Alec Russo” din Bălți, orașul studiilor sale liceale, pe un itinerar științific și de trăire sufletească, marcat apoi de Chișinău și, în drum spre locuința din Germania, de orașul Galați, Magistrul fiind invitat de onoare al Universității „Dunărea de Jos”, care avea să-i confere, la rândul-i, titlul de „doctor honoris causa”.

Eugeniu Coșeriu se mai întorcea o dată, ultima, venind din Germania, prin România, de la Bălți, la *această casă* unică, cea de consimilitudine etnică și culturală, aducând cu el nu povara anilor, ci aura deplinei recunoașteri și prețuiri, înconjurat de rude, prieteni și discipoli, din Mihăileni, Bălți, Basarabia, din întreaga Românie și din alte țări care, spre onoarea lor, îl găzduiseră temporar, ținându-i numai loc de casă...

Bibliografie generală

- Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1979.
- Coșeriu, Eugen, *Socio- și etnolingvistica. Bazele și sarcinile lor*, în vol. *Lingvistică din perspectivă spațială și antropologică. Trei studii*, cu o prefață de Silviu Berejan și un punct de vedere editorial de Stelian Dumistrăcel, Chișinău, Editura Știința, 1994.
- Coseriu, Eugenio, *Vom Primat der Geschichte*, „Sprachwissenschaft”, V, 1980.

- DA = [Academia Română], *Dicționarul limbii române*, I/II, Litera C, București, 1940.
- Dumistrăcel, Stelian, «*Graiul pâinii*» în *lumina «lingvisticii integrale» coșeriene*, în „Limba română” (Chișinău), anul XIII, 2003, nr. 4-5.
- Dumistrăcel, Stelian, *Pînă-n pînzele albe. Expresii românești. Biografii – motivații*, ediția a doua, revăzută și augmentată, Iași, Institutul European, 2001.
- Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.
- Hallig, Rudolf, von Wartburg, Walther, *Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie*, ediția a doua, Berlin, Akademie-Verlag, 1963.
- Hăulică, Dan, *Un arhetip etnografic în variațiuni contemporane – vatra*, în „Secolul XX”, nr. 275-276, 1984.
- Littre = *Dictionnaire de la langue française...*, par É. Littré, t. I, A – C, Paris, Hachette, 1889.
- Popa et alii, *Universul din scoică*, interviuri realizate de Gheorghe Popa, Maria Șleahțișchi și Nicolae Leahu, Chișinău, Editura Știința, 2004.
- Tohăneanu, G.I., *Dicționar de imagini pierdute*, Timișoara, Amarcord, 1995.

Résumé

On propose une application sémantique et stylistique sur la famille du mot roumain *casă* „maison”, du point de vue de la linguistique intégrale d'Eugenio Coseriu, qui proclame, dans l'analyse du langage, la „primauté de l'histoire”, un concept qu'on rapporte également à la vision de l'école „des Annales” de Fernand Braudel. Les significations des vocables et des expressions figées entourant le mot clé *casă* projettent l'image complexe d'un espace de l'existence journalière, des occupations travailleuses et des loisirs en tant que signes particuliers d'une identité ethnique et de l'esprit. C'est ainsi que, par les moyens de la recherche de l'anthropologie culturelle, on pourrait déchiffrer et interpréter la configuration et le fonctionnement du langage comme l'expression d'une tradition linguistique en relation avec un certain milieu naturel: le rapport essentiel entre „travail” et „langage” (les deux dimensions fondamentales de l'homme, selon Hegel) est reflété, compte tenant de l'objet de notre essai, par la construction et l'utilisation d'un logement et, de plus, par l'optique de lui attribuer le statut d'un espace sacré, moyennant les liaisons spirituelles avec les ancêtres.

IMPLICAȚII MITICE ALE INIȚIERII FEMININE

Adina HULUBAȘ

Faza preliminară a procesului inițiativ, ruperea de familiar și mundan este urmată în mod necesar de o coborâre în infern sau de intrarea în sacru, unde survine moartea simbolică a existenței perisabile. Încheiată cu revenirea în profan în ipostaza ființei marcate de statutul superiorității, inițierea dă dreptul tinerilor să întemeieze o nouă lume – mică, cea a familiei proprii – fiindcă au regenerat macrocosmosul prin victoria lor în probele mitice. Dacă în cazul inițierii tinerilor aflați la vârsta căsătoriei, motivele inițiatice se găsesc din abundență atât în colinde, în baladele fantastice, cât și în numeroase basme și orații de nuntă, toate sprijinite cu argumente identificabile inclusiv în cântecele ritual-ceremoniale, în privința fetelor, sugestiile simbolice sunt mai restrânse, colindele de fată mare constituind textele cele mai bogate în asemenea indicii mitice.

Privită în contrast cu ceremonialul menit flăcăilor, inițierea feminină se caracterizează prin complementaritate: fecioara stă sub semnele lunarului, acvaticului, al staticului și al ocupațiilor ritual feminine, în timp ce tinerii de însurat sunt solari (uranieni), dinamici și cu o dominantă eroică. Egale ca importanță, cele două falii de mitic desemnate pe sexe conțin totalitatea lumii ca manifestare. „Inițierile fetelor nu includ, ca în cazul băieților, elemente tipice precum revelația Ființei Divine, a unui obiect sacru și a mitului originii”¹, dar în timpul procesiunii fetele primesc puteri cosmogonice. Prin îndeletnicirile milenar feminine precum cusutul, țesutul, *chindisitul*, ele re-compun lumea la fel de eficient ca eroul draconocton. Cântecul lor măiestru domolește fiara haosului, în timp ce întoarcerea rituală *ab origo mundi* o arată drept ființă consubstanțială cu apele începutului. Pe fata de măritat o descoperim în colinde stând în „leagăn de mătase”, între coarneau unui animal primordial care înoată la lumina lunii prin apele genezei. Așa cum s-a remarcat, „elementul important în privința lor este izolarea”², în

¹ Mircea Eliade, *Nașteri mistice*. Traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 64.

² *Ibidem*, p. 59.

care identificăm separarea de mediul familial și de trecutul impregnat cu energii inferioare, specifice unui stadiu terminat.

Izolarea se află în strânsă dependență de timpul nocturn, fiindcă fetele nubile au „interdicția de a vedea lumina soarelui”³ și din această coerciție derivă faptul că nu au voie nici să întâlnească ființe omenești. Mircea Eliade atestă că, la triburile din America de Nord, Brazilia etc., fetele sunt izolate fie în pădure, fie într-o colibă specială, simbolismul fiind „unul al morții, ca și al întunericului gestației în pântecul matern”⁴. Moartea reprezintă singura trăsătură comună a celor două tipuri de inițiere, masculin și feminin, manifestându-se ca o condiție *sine qua non* a trecerii într-un alt stadiu existențial, aici cel marital, fiindcă „izolarea fetei este de obicei urmată de căsătoria ei”⁵.

Dincolo de implicația thanatică și a gestației pe care o are întunericul destinat inițierii feminine, el apare drept cadru propice succesului probei: „Șederea în pământ sau în întuneric (...) contribuie la acumularea unor puteri magice”⁶. Fata mare va folosi din plin aceste forțe pe care și le trage din absența luminii căci, vom vedea, ea are capacitatea de a stăpâni stihiiile și chiar mai mult, are o îndeletnicire cosmogonică: țesutul. Acest fapt și interdicția de a privi soarele, Mircea Eliade le explică prin „legătura mistică dintre lună și femeie”⁷. Tabloului îi lipsește dramatismul, fecioara apare integrată materiei primordiale pe care are capacitatea de a o domina magic. Simpla ei prezență, statică și acvatică prin decor, controlează revărsarea neantului.

Atrage atenția cromatica prin care se conturează imaginea fecioarei: între negru și alb. Toate colindele consultate vorbesc despre eroine cu ochi negri, aflate în leagăn de mătase: „Dar în leagăn cine șade? / Șade Silvia doi ochi negri” (Sâmbăta de Sus – Făgăraș)⁸, „Maria, ochi negri” (București)⁹, „Dar în leagăn cine șade? / Șade-și (cutare), d-ochi-și

³ V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*. Traducere de Radu Nicolau. Prefață de Nicolae Roșianu, București, Editura Univers, 1973, p. 32.

⁴ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 59.

⁵ V. I. Propp, *op. cit.*, p. 37.

⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 59.

⁸ Traian Herseni, *Colinde și obiceiuri de Crăciun. Cetele de feciori din Țara Oltului (Făgăraș)*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1997, p. 284.

⁹ *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*. Ediție îngrijită și prefață de Monica Brădulescu, București, Editura pentru Literatură, 1964, p. 91.

negri” (Grădiștea – Ialomița)¹⁰, „Șade de doi ochi negri” (Dobrogea)¹¹. Uneori și numele calului pe care trebuie să îl încalcece feciorul, încercare cu vădit sens premarital, este Negru. Am putea identifica în prezența acestei culori o apartenență la chthonian ca element primordial. Implicația vine în consonanță cu atributele principiului feminin, fiindcă „negrul exprimă pasivitate absolută”, dar este și „culoarea substanței universale, a acelei *materia prima*, a nediferențierii primordiale”¹².

Avem deja sugestia traseului pe care îl va urma fata în inițiere: comunicarea cu stihiiile și domolirea lor vin dintr-o apartenență mistică la ele. Ea conține în ființa sa datele necesare unei întrepătrunderi cu întunericul, de aceea vom găsi fecioara plutind în mijlocul diluviului, iar flăcăul, ca expresie a naturii dinamice, solare, înfruntând animalul totem, fapt ce înscrie gândirea mitică românească în tiparul oriental al lui *yin* și *yang*. În două colinde din Dobrogea întâlnim și o comparație comună imaginarului folcloric: „Ochi-și negri ca și mura”¹³, dincolo de conotația telurică imaginea câștigând și o sugestie a vegetalului și a rodului. „Portretul robot” al frumuseții ideale românești are ca trăsătură recunoscută privirea adâncă a culorii negre, ciobănașul din *Miorița* remarcându-se, după cum știm, cu aceleași caracteristici: chipul alb și ochii negri. Cele două aspecte se întrepătrund, mândrețea tinerilor constituie nu un dat în sine, ci un semn al menirii lor superioare.

Cea de-a doua notă cromatică, mai puțin răspândită, exprimă statutul de neofit: „Numai Lina, fată dalbă” (Mada – Orăștie – Hunedoara)¹⁴, „Ea ședea și chindisea / Cu mâini dalbe zugrăvea” (Porumbacu de Sus – Făgăraș)¹⁵. Așa cum s-a remarcat, epitetul „dalb”, atât de frecvent în colinde, se aplică și mortului (*dalbul călător*, *dalbul de pribeag*) și tărâmului de dincolo (*lumea dalbă*), albul reprezentând „atributul invizibilității și morții” folosit și în marcarea simbolică a morții neofitilor¹⁶. Regăsim non-culoarea în discuție în ambele momente ale vieții (adolescența și moartea), fiindcă ele aparțin trecerii

¹⁰ Petru Caraman, *Literatură populară*. Antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion H. Ciubotaru, în „Caietele Arhivei de Folclor” (CAF), III, Iași, 1982, p. 47.

¹¹ Constantin Brăiloiu, Emilia Comișel, Tatiana Gălușcă-Cîrșmariu, *Folclor din Dobrogea*. Studiu introductiv de Ovidiu Papadima, București, Editura Minerva, 1978, p. 108.

¹² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. II, București, Editura Artemis, 1995, p. 334-337.

¹³ Constantin Brăiloiu, Emilia Comișel..., *op. cit.*, p. 92.

¹⁴ *La luncile soarelui*, p. 165.

¹⁵ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 62.

¹⁶ Monica Brătulescu, *Colinda românească*, București, Editura Minerva, 1981, p. 44-45.

spre o altă fază, iar albul ține de acest *passage*: „Albul – *candidus* – este culoarea candidatului, adică a celui care își va schimba condiția”¹⁷, deci o marcă a inițierii. Moartea temporară a protagonistului unește cele două paliere ale mentalului arhaic și doar punerea lor în relație poate asigura o decodare completă a implicațiilor. Sugestia purității, similară cu cea a elementului *rouă*, întâlnit, de asemenea, în ambele rituri de trecere, vine din procesul purificării (*catharsis*) necesare pentru a fi acceptat în noul statut.

Dacă cele două determinări cromatice înscriu eroina în mod evident în schema rituală, restul atributelor doar sugerează condiția ei: „Lenuța că-i fată mare” (Ungureni – Galați)¹⁸, o descriu: „Șede Anica cea frumoasă” (Fetești – Panciu – Galați)¹⁹, „Lenuța fată frumoasă” (Ianca – Brăila)²⁰; frumusețea ei implică motivul alesei, cel mai sugestiv marcat atunci când primește apelativul „o fată de-mpărat” (Priponești de Jos – Galați)²¹, „Ana fată de-mpărat” (Broșteni – Mediaș – Brașov)²².

Într-o colindă din Zam – Ilia – Hunedoara „fata dalbă”, a cărei metaforă vegetală e „rujița”, răspunde la întrebarea (pusă de trei ori) cine a făcut-o atât de frumoasă printr-o localizare magică a nașterii ei: „Că pă mine m-o făcut / Pă su’ cep la nouă bufi / (...) Su’ cuptoru pitelor / (...) În grădină la stupină / Su’ coșnița cea bătrână”²³. Transferul magic se face, folosind terminologia lui Genep, prin contagiune, bazată „pe materialitate și transmisibilitate, prin contact sau la distanță, calități naturale sau dobândite”²⁴.

Iată potențialul care predestinează fata din colindele românești unei inițieri reușite. Aparținând prin ființa sa pământului și întunericului, aleasă între fete și născută în spații consacrate lucrurilor sacre (vin, pâine, miere), ea va traversa încercarea premaritală „lin, mai lin”. Coborând în sfera profană, toate atributele fetei, transfigurate artistic în colinde, constituiau garanția măritişului. Fecioara trebuia să fie de o frumusețe aparte, să știe să-și coase zestrea și chiar să cânte.

¹⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 75.

¹⁸ Lucia Cireș, *Colinde din Moldova. Cercetare monografică*. Cu un capitol de etnomuzicologie de Viorel Bârleanu și Florin Bucescu, Iași, în *CAF*, V, 1984, p. 94.

¹⁹ *La luncile soarelui*, p. 177.

²⁰ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 49.

²¹ Lucia Cireș, *op. cit.*, p. 93.

²² *La luncile soarelui*, p. 175.

²³ *Ibidem*, p. 169.

²⁴ Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 20.

Expresia estetică vine așadar dintr-o „condensare” metaforică a unor condiții reale ale căsătoriei.

O altă marcă pentru condiția excepțională a fecioarei ce urmează să aibă revelația începutului de lume îl constituie veștmintele ei, care vin să acopere un trup impregnat de elemente magice: „Cine mi te-a-mpodobit / Așa mândru și gătit, / Cu argint până-n pământ / Și cu aur până-n brâu? / Doi părinți cari te-au băiat, / Lapte dulce te-o scădat, / Flori de măr te-o-nfășurat, / Să fii dragă pruncilor” (Șpring – Hunedoara)²⁵.

Asociat cultului lunar și implicit feminității, argintul marchează partea inferioară a ținutei strălucitoare, ca un indiciu al apartenenței feminine la teluric. „Alb și luminos, argintul este de asemenea simbol de puritate, simbol al oricărui fel de puritate”²⁶, implicație aflată în acord cu statutul nubil al fetei. Aurul ține de solar și uranian și tocmai de aceea îmbracă partea de sus a protagonistei printr-o cuprindere în transcendent, iar asocierea metalelor nobile apotropaice dă naștere unei „hiperbole metalurgice” a statutului suprem. Îmbăierea în lapte constituie un ritual în sine (îndeplinit adeseori de moașe la naștere) și asigură „calea inițiată” spre nemurire²⁷. Dublat de înmiresmarea cu flori de măr, simboluri ale frumuseții fecunde, gestul părinților conține toate sugestiile unei conștientizări a traseului magic ascendent pe care tânăra îl va urma.

Faza preliminară a inițierii materializată de această pregătire excepțională s-a desfășurat în timpul profan, în anticiparea intrării în sacru a fetei de măritat. Acest lucru îl demonstrează perfectul compus al indicativului verbelor prin care se exprimă toate predicatele din fragmentul citat, mai puțin unul, aflat la conjunctiv prezent. Odată încheiată procesiunea, apariția fetei se va resimți nu în prezentul fulgurant, ci în viitorul sperat de comunitate. Ce se întâmplă în *hiatus*-ul temporal dintre perfectul compus și conjunctivul prezent ne-o spun alte colinde și specii folclorice.

Tot interogativ și cu aceleași trăsături temporale este construită o colindă de fată mare din colecția Petru Caraman: „Sunt în flori, de toate flori, / Dar ca una, nu-i nici una, / Ca ... (cutare), fată bună; / – Dar pe tine, fată hăi, / Cine mi te-a-mpodobit / Cu argint până-n pământ / Și cu aur până-n brâu? / Părinții ce te-a îmbrăcat, / 'N lapte dulce te-a scădat / Și numele ți l-a dat, / Să fii draga pruncilor, / Dragostea flăcăilor”

²⁵ *La luncile soarelui*, p. 167.

²⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 139.

²⁷ *Ibidem*, vol. II, p. 198.

(Galeșu – Constanța)²⁸. Asocierea fetei de măritat cu florile se întâlnește și în orațiile de nuntă, unde apariția vegetală devine un semn al identificării casei în care a crescut viitoarea mireasă. Legătura dintre fetele mari și lumea florală este foarte strânsă, grădina cu flori reprezentând o marcă a condiției sale maritale, iar culesul plantelor de leac se încarcă în acest timp de trecere cu valențe mitice. Structura aproape identică a celor două colinde se mai remarcă prin prezența dativului etic care face să se audă vocea instanței-reflector între lumi: colindătorul. Mai mult decât atât, pronumele *mi-* implică lumea profană în totalitatea ei, la nivel afectiv, fiindcă procesul inițiat are tocmai menirea de a regenera sursa vitală a universului.

Basmele fantastice revelează „tatuaje” magice pe pielea protagoniștilor. Ca și flăcăul eroizat, fata nubilă luminează ca „sfântu’ soare” fiindcă are „luna-n piept, / Soarele în spate, / Doi luceferei, / În doi umerei, / Spicul grâului – / În vârful capului” (Voia – Dâmbovița)²⁹. Pereche mitică a celui ce restabilește ordinea universului prin vitejie, fata însemnată la nivel epidermic are puteri asupra mersului planetelor, după cum vom vedea, prin consubstanțialitatea ei cu nocturnul. Motivul emblemei astrale este frecvent în basme, mireasa fabuloasă putând chiar prolifera statutul divin printr-o creație permisă omului – nașterea: „Dacă m-ar lua băiatu de-mpărat pă mine, am să fac doi feți / logofeți – / fată și băiat – / cu doi luceferei / în doi umerei, / Soarili-n piept, / Luna-n spate / și Luceafăru de ziuă-n frunte, / La copii” (Scheiu de Sus – Dâmbovița)³⁰. Conștientizarea maternității miraculoase arată o fecioară care a depășit probele inițiatice și este stăpâna forțelor supreme ale vieții. Pruncii născuți din cea care a revigorat cosmosul prelungesc energia numinoasă a sacrului prin care a trecut mama lor. De altfel, într-un basm din Fărcașele – Olt, mezina (puterea stă în cel de-al treilea născut) face promisiunea maritală în timpul șederii în pânțelele terestru (motiv inițiat recurent în mitologiile lumii), timp în care coase: „... hai să facem o groapă-n pământ, în mijlocu casei. Ș-aicea, groapa când om face-o, soru-mea, punem de-asupra noastră niște pături, velințe, ce-o fi ca să nu se vadă lumina!”³¹ De asemenea, o încununare a traseului inițiat o constituie un alt motiv frecvent în basme, ce declanșează

²⁸ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 54.

²⁹ I. Opreșan, *Basme fantastice românești*. Vol. I. *Fata răpită de soare*, București, Editura Vestala, 2002, p. 98.

³⁰ *Ibidem*, p. 167.

³¹ *Ibidem*, p. 211.

adeseori nunta cu feciorul de împărat: „ – De m-ar lua acesta de nevastă, i-aș face doi copii de aur”³². Singura alegere potrivită pentru eroul care câștigă lupta împotriva haosului, fata nubilă cu trăsături excepționale perpetuează emblema magică aducând pe lume copii solari al căror destin demonstrează forța lui *Solis Invicti*.

Ipostază astrală feminină în mentalul arhaic românesc, luna guvernează evoluția fetelor supuse ceremonialului inițiativ. Mircea Eliade include acest cult unui ansamblu mai amplu al devenirii: „... din timpurile cele mai îndepărtate, în orice caz încă din epoca neolitică, o dată cu descoperirea agriculturii, acest simbolism leagă între ele Luna, Apele, Ploaia, fecunditatea femeilor, a animalelor, vegetația, destinul omului după moarte și ceremoniile de inițiere”³³. Pentru cele din urmă „simbolismul lunar subliniază că moartea este prima condiție a oricărei regenerări mistice”³⁴.

Soră a soarelui – divinitate herb pentru fecior, luna definește feminitatea diafană și creatoare. Imaginea umanoidă de dinainte de timp este întâlnită și în legende, spre exemplu cea tipologizată de Tony Brill la numărul 10077A, *Soarele și Luna erau frați*, din care aflăm: „Înainte de a fi oameni pe pământ, Luna era o fecioară foarte frumoasă”³⁵. În balada *Soarele și luna*, I (1) astrul diurn își pețește sora (aflată în timpul țeșutului), fapt ce conduce la o cosmogonie: apariția „ochiului de noapte al lui Dumnezeu”³⁶: „Dumnezeu îns-o scotea / Și sus pre ceriu-i punea: / Pre Soare la răsărit, / Iar pe Lună la sfințit / Lumea să o vederească / Mai mult să nu se-ntâlnească” (Maidan – Caraș-Severin)³⁷.

³² Arthur și Albert Schott, *Basme valahe cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor*. Traducere, prefață și note de Viorica Nișcov, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 138.

³³ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Cu o prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului. Traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 156.

³⁴ Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere*. Traducere Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 211.

³⁵ Tony Brill, *Tipologia legendei populare românești*. Volumul I. *Legenda etiologică*. Prefață de Sabina Ispas. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2005, p. 103.

³⁶ Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*. Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Editura Vestala, 2006, p. 188.

³⁷ Nic. Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești*. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric” (1893-1897). Text ales și stabilit, studiu introductiv, note, variante, indici și glosar de I. Oprișan, București, Editura Minerva, 1975, p. 91.

Soarele își caută în acest tip de baladă o mireasă: „Că mi-a tot umblat / Lumea-n lung și-n lat, / Țara Românească / Și Moldovenească / Lungiș, / Curmeziș, / Măre, nouă ai, / Tot pe nouă cai; / Patru-a ciumpăvit, / Cinci a omorât / Și tot n-a găsit / Potrivă să-i fie / Vro dalbă soție” (Lacul Sărat – Brăila)³⁸. Potrivirea mitică între lună și soare vine din statutul lor superior, iar echivalența în planul uman face din perechea de tineri o alăturare fără alternativă. Deși trec separat prin ritualul inițiat, cei doi poartă mărcile predestinării reciproce. „Dalba soție” este doar cea care a parcurs întreg traseul de acte magice și numai ea poate fi pe potriva mirelui „împărat” din orațiile de nuntă.

Același lucru sugerează o altă variantă a baladei, culeasă în Moldova: „Tu, Ileanî, Cosâmsanî, / Haidim sî ni logodim, / C-amândoi ne potrivim / Și la feți și la pleti. / Tu ai fața arzătoare, / Eu fața mângâietoare. / Tu ai pleti auriti, / Eu am pleti străluciți” (Borca – Neamț)³⁹. Reflectarea razelor solare în astrul nocturn capătă aici o valoare estetică crescută, principiul luminii unind cele două entități într-o hierogamie spiritualizată. În această direcție trebuie înțeles portretul din colinda de fată mare: „Roșu soare răsăriare / Și-n obraz ni-o nimeriare / Și fața ni-o d-argintare / Și părul mi-l gălbinare” (Mada – Hunedoara)⁴⁰. Antropomorfizarea ipostazei lunare (chipul argintiu cu aura aurie a pletelor) este, după Octavian Buhociu, „o întrupare a lunii pline”, frumusețea fetei simbolizând „creșterea vieții, fertilitatea însăși”⁴¹. Legătura cu soarele devine una rituală în gestul, de asemenea încărcat antropomorfic, de a pregăti dar de nuntă chiar astrului suprem: aflată în leagănul de mătase, fata coase „Și cămașa soarelui. / Soarele bine-a dăruit” (Sâmbăta de Sus – Făgăraș)⁴².

Fetele nubile urmăresc o evoluție paralelă cu cea a lunii și, atunci când astrul este în creștere, fac descântece de dragoste pentru a se completa și ele cu cel ales. „Prin Bucovina, luna nouă, ca și stelele, este trimisă în vrăji, ca să aducă ursita celui ce nu mai poate aștepta: «Lună, lună, / Vârgolună, / Tu ești mândră și frumoasă, / Tu ești a nopții

³⁸ *Balade populare românești*. Introducere, indice tematic și bibliografic, antologie de Al. I. Amzulescu, vol. I, București, Editura pentru Literatură, 1964, p. 283.

³⁹ Lucia Berdan, *Balade din Moldova, Cercetare monografică*. Cu un capitol de etnomuzicologie de Viorel Bârleanu și Florin Bucescu, în CAF, VI, Iași, 1986, p. 3.

⁴⁰ *La luncile soarelui*, p. 165.

⁴¹ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva, 1979, p. 100 - 101.

⁴² Traian Herseni, *op. cit.*, p. 284.

crăiasă, / Tu cai ai, / Dar frâu n-ai; / Na-ți brâul meu / Și fă frâu calului tău»⁴³. Invocarea lunii pentru formarea cuplului constituie, după Silvia Ciubotaru, un „rudiment al cultului lunar”, astrului oferindu-i-se „brâul fetei descântate, baticul sau pletele ei pentru imaginarul bidiviu selenar: «Lunî, lunî, doamnă Bunî, / Na bgiciuțu di la mini, / Mânî murgu di sub tini» (Botuș – Suceava); «– Lună, lunișoară, / Dragă surioară, / Tu ai cal bun, / Dar n-ai la dânsu frâu, / Îți dau brâul meu, / Pune-l [frâu] la calul tău / Și du-ti după ursătorul meu»” (Lungani – Iași) sau „Sorî, sorî, lunî sorî, / Na-ț păru neu / Ca sî faci frâu calului tău” (Ipatele – Iași)⁴⁴.

Ofrandele și sacrificiul (simbolizat de părul – depozitar al energiei spirituale) închinat imperativ lunii relevă puntea de comunicare directă a fecioarei cu astrul nopții, devenit tutelar pentru destinul ei. Asociată întinericului, tână aflată în procesiunea inițiativă va câștiga filiația directă cu luna prin feminitatea și fertilitatea ei latentă, pentru că astrul „dirijează atât moartea, cât și fecunditatea, drama și inițierea”⁴⁵. Cufundată adânc în energiile primordiale, fecioara poate stăpâni mersul vremii și întârzia apariția luminii. Nevoită să plece după foc înainte să i se trezească frații, fata din basmul *Cu Bogdan* „a legat zorile dă zî în basma și limbile la cocoș’, fata – ca să nu să scoale frații. Ș-a sumes poalile-n brâu, ș-a întins-o la focu ăla acolo” (Fărcașele – Olt)⁴⁶. Puterile ei ordonatoare vor ține diluviul în frâu și vor țese lumea din nou, așa cum luna „«toarce» Timp și «țese» vieți omeneshi”⁴⁷.

Ipostaza umană a astrului nocturn – fata nubilă – se află în strânsă legătură cu principiul acvatic. „Toate divinitățile lunare păstrează, mai mult sau mai puțin perceptibil, atribute sau funcții acvatice. La unele popoare amerindiene luna sau divinitatea lunară este totodată divinitatea apelor”⁴⁸. Argumente pentru acest ansamblu Lună – Femeie – Ape – Vegetație ne oferă mai ales textele colindelor de fată mare, dar și baladele fantastice și basmele. Legenda 13926, *Dumnezeu nu vinde luna și soarele*, clasifică un text publicat de Elena Niculiță-Voronca, în care se spune că „Soarele este împăratul focului și luna împărăteasa apei”⁴⁹.

⁴³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 222.

⁴⁴ Silvia Ciubotaru, *Nunta în Moldova. Cercetare monografică*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2000, p. 41.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 179.

⁴⁶ I. Opreșan, *op. cit.*, p. 339.

⁴⁷ Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, p. 59.

⁴⁸ Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 159.

⁴⁹ Tony Brill, *op. cit.*, p. 131.

Textele rituale intonate în intervalul critic al celor douăsprezece zile dintre ani conțin frecvent imaginea poetică a unui diluviu: „Cetinele, cetinoară, / *Dragă ler*, / Cetiu mare a venit / Și de mare marjini n'are / Și-mi aduce plăvioare, / Dar ce fel de plăvioare? / Tot brazi nați, / Moliști uscați” (Cudalbi – Galați)⁵⁰. La nivel stilistic, trecerea din timpul profan în cel sacru, al prezentului mitic se face prin permutarea de la perfectul compus la acțiuni săvârșite *hic et hunc*. Falia spre evenimentele arhetipale s-a deschis și, sub ochii auditoriului, se dezlănțuie potopul purificator din care o nouă lume va fi creată. Plăvioarele (viitură din lemne și nămol) constituie amestecul principiilor fundamentale (pământ, apă, focul latent în lemne și aerul) și viitura aceasta șterge tot ceea ce s-a perimat prin vecuire. Dinamismul imaginii construit de prezentul indicativ se întărește prin interogația ce conduce la descrierea *mythos*-ului, adevărat stimulent poetic de vizualizare a diluviului. Ne aflăm deja în inima sacrului a cărui poveste devine scenariul inițiativ însuși: în clipa dintâi a lumii, pe apele cosmogonice apare înotând o pereche fabuloasă, bourul negru și fata de măritat, care nu numai că îl strunește prin vorbă și vers, dar își mai și pregătește zestrea pentru ceremonialul nupțial. Acvaticul constituie, așadar, domeniul distinct al inițierii, catalizatorul forțelor creatoare ale neofitului-fecioară.

Sintagma recurentă în texte a mării mari, fără margini, are o amplitudine hiperbolică, ce acoperă întreg planul orizontal al lumii. Axa adâncimii vine însă și ea să completeze revărsarea de ape premergătoare genezei: „Marea-i marea-i, mărgini n-are; / *Leri domnesc* / Da' di-adâncă niși potrivă” (Dubău – Transnistria)⁵¹. Fără limite spațiale și fără fund, apa aceasta pare exact acea *fons et origo* în care Mircea Eliade vede „matricea tuturor posibilităților de existență”⁵². Aliterația și asonanța din sintagma mării fără capăt augmentează la nivel auditiv senzația imensității, atmosfera de incantație creată făcând din însuși textul colindei unul cu aparență sacră. În balada *Ardiu – Crăișor I* (30), toposul mării fără maluri este ulterior diluviului, pentru că are în centru

⁵⁰ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР КАЛЕНДАРИЧЕ, алкэтуиря, артикулл ынтродуктув ши коментрииле де н. м. Бзешу. Суб редакца луи в. м. Гачак, кишинэу, Едитура „штиица”, 1975, p. 179.

⁵¹ *Colinde din Transnistria*. Ediția a II-a întregită. Prefață de Traian Herseni. Cuvânt înainte, studiu introductiv, texte și melodii culese și notate de Constantin A. Ionescu. Postfață de Constantin Mohanu, Chișinău, Editura Știința, 1994, p. 147.

⁵² Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 183.

insula *omphalos*: „Marea-mi estă mare, / Marea mărgini n-are! / 'Ntr-al mijloc de mare / Ostrov că-mi era” (Grabovița – Serbia)⁵³. Infinitul de ape este aici ordonat, fiindcă are un nucleu din care va emerge întreaga lume. Opoziția prezentului indicativ, prin care existența apelor eterne este instaurată, cu imperfectul situării ostrovului, implică raportul modificabil dintre amorf și creație. Insula a fost ridicată în timpuri mitice în centrul apelor veșnice ale neantului, dar ea ține doar de timpul sacru în care omul nu poate zăbovi în afara contextului ritual. Apele germinatoare *sunt*, creația trebuie regăsită și reiterată.

Ipostaza autohtonă a lui *axis mundi* nu lipsește din nici un tablou apocaliptic: „Vine marea cât de mare, / *Malin, malin verde!* / Da de mare țărături n-are. / Dar în undă ce mi-aduce? / Duce lini și malini” (Ilteu – Banat)⁵⁴, „*Cetinele, cetioară dragă!* / Pruntu-i mic, marea-i venită, / Dar plavie ce mi-aduce? / Tot brazi mari, molifiți verzi” (Coconi – Ilfov)⁵⁵, „Marea de mare, / *Lerului*, / Marjine n'are, / Marea de mare ce a venit, / Dar în ea ce mi-ș aduce? / Doi brazi nalți și 'ncetoșați” (Limanscoe – Odessa)⁵⁶, „Vine marea cât de mare, / *Lino mălino verde!* / Da de mare țărături n-are, / Dar în undă ce ni-aduce? / Aduce pini / Și cu tulpini; / Pintră pini și pintră brazi” (Valea Lupului – Hunedoara)⁵⁷. Apele revărsate ce pregătesc reiterarea genezei au smuls brazi, mălini, molizi și pini, toți reprezentări românești ale axei vegetale ce susține lumea. *Tabula rasa* instituită la nivel cosmic este echivalentă morții inițiatice care stabilește teritoriul spiritual defrișat de semne ale trecerii, teritoriu „pe care vor fi înscrise revelațiile succesive destinate formării unui om nou”⁵⁸.

Alte imagini ale diluviului, mai puțin dramatice, căci, vom vedea, apele se află deja sub puterea fetei, înfățișează averse masive într-un univers ordonat – cel al luncilor sau livezilor, în contrast cu tărâmul nediferențiat anterior: „*Lino melino, meloi melino!* / Acolo-n josu mai în josu / La luncile soarelui, / Grele ploi că și-or ploiatu / De luncile-or năruiatu” (Mada – Hunedoara)⁵⁹. Perfectul compus al verbelor predicative și localizarea topografică solară indică aici ieșirea din momentul critic al distrugerii necesare, când lumea a început deja să

⁵³ *Balade populare românești*, vol. I, p. 438.

⁵⁴ *La luncile soarelui*, p. 181.

⁵⁵ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁶ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЮР..., p. 178.

⁵⁷ *La luncile soarelui*, p. 179.

⁵⁸ Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, p. 11-12.

⁵⁹ *La luncile soarelui*, p. 165.

se formeze. „Vântu’ bate și-l spoește, / Ploaia-l plouă și-l sfârșește; / Mai din jos și mai la vale, / Acolo este-o livadă. / Pă livadă apă merje” (Ghiderim – Transnistria)⁶⁰. Ipostaze utile social ale lui *axis mundi*, pomii din livadă, stau drepti printre apele care se scurg, pentru că în mijlocul lor se află fata care coase.

Creația desăvârșită în urma lustrației prin apă este valorificată de principiul feminin: „*La luncile soarelui, / Flori dalbe de măr! / La fântâna corbului, / Grele ploi că au plouat / Luncile mi le-au spălat; / Apoi soare-au răsărit / Flori frumoase-au înflorit. / Fetele cum auziră / După flori se pogorâră. / Le rupea și le-alegea, / Luncile le sărăcea: / Cele mari cu brațurile, / Cele mici mai puținele*” (Călinești – Maramureș)⁶¹. Ocupație inițiativă feminină, culesul plantelor constituie un semnal al intrării în statutul marital și pe dealul cu flori fetele vor fi la rândul lor alese de feciori. Geneza s-a încheiat și, odată cu ea, inițierea tinerelor. Gestul culegerii florilor devine astfel consacrat: „*La luncile soarelui / Grele ploi că au ploiatu, / De luncile s-au spălatu; / Roșu soare a răsăritu, / De luncile-or înfloritu; / De galbene-s gălbinoare, / De vânațe-s mohorâte. / Feciori fete-au d-oblicitu, / Tot alegu-mi și-mi culegu*” (Blandiana – Hunedoara)⁶². Predominarea perfectului compus aflat în contrast cu prezentul descrierii florilor sugerează situarea într-un timp profan, dar unul puternic încărcat de vitalitate și fecunditate, dovadă fiind soarele roșu abia ieșit din genuni și vegetația abundentă.

Într-atât de specifică este această activitate a fetelor, încât, într-o colindă culeasă din Hunedoara, ea se îndeplinește sub semnul nocturnului, definitoriu pentru procesiunile inițiatice și pentru feminitate: „*Feciorița d-acișă, / Hai lerum, flori dalbe gi măr! / Ea gi noapte să scula, / Da gi lucru ce lucra? / Ea pă cap să peria / Și casa ș-o mătura, / Apă-n vasă ș-aducea, / Varga-n mână d-apuca, / Pă vârguță ș-o lua / Până-n câmpu cu flori dalbe. / Dac-acolo agiungea, / Șecea gios și hoginea, / Flori alege, flori culege, / Flori vânațe, mohorâte*” (Dobra – Hunedoara)⁶³. Timpul imperfect al relatării poetice și insistența pe gesturile aparent prozaice de dinainte plecării pe câmpul cu flori marcate de culoarea spectrală a trecerii (albul) construiesc clar un ceremonial mitic, care nu este cuprins în durată.

⁶⁰ *Colinde din Transnistria*, p. 74.

⁶¹ *La luncile soarelui*, p. 170.

⁶² *Ibidem*, p. 167.

⁶³ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 52.

Metafora florală pentru fata de măritat, comună, așa cum am spus, și orațiilor de nuntă, face tânăra să se integreze până la identitate în lumea inflorescențelor: „Grele ploi că mi-or ploiatu / *Rouriță romaniță* / Lunci dalbe o năroiāt; / Pân noroi flori or crescut. / Dar la flori cine-mi șădea? / O rujiță, fată dalbă” (Zam – Hunedoara)⁶⁴. Imaginea plantelor crescute din noroiul genezei conține într-o sinteză maximă toate trăsăturile fundamentale ale inițierii feminine: teluric, acvatic (lichidul amniotic al cosmosului), puritate, diafan, fecunditate.

Același cadru inițiativ, în contextul recoltării plantelor, apare în balada *Fata și cucul* I (5): „Foaie izmă creață, / Joi de dimineață, / Pe rouă, pe ceață / Și pe negureață, / Măre, mi-a plecat / Și s-a depărtat / Departe de sat / Trei surori / La flori, / Să se-nflorărească, / Să se-mpodobească, / Ca să-nvesească. / Foaie de năut, / Dumnezeu n-a vrut, / Și-a dat ploaie-n vânt / Și le-a rătăcit” (Proboieni – Argeș)⁶⁵, „Verde dă trei flori, / Joi, în sărbători, / Trei surori la flori, / Joi dă dimineață, / Pă rouă, pă ceață, / Iele mi-au plecat / Și mi-au mânecat” (Corabia – Olt)⁶⁶. Trăsăturile contextului mitic se păstrează, planul teluric și cel ceresc nu se diferențiază, fiind unite de diferitele forme de consistență ale apei începuturilor: rouă, ceață. Culesul florilor în spațiul sacru, „departe de sat”, va avea o corespondență în microcosmosul vegetal îngrijit de fata de măritat în grădina ei, după cum ne-o arată colindele tip *Peștele și mreața fetei* III, 50.

Mergând pe firul apei nu ne îndepărtăm însă deloc de cultul lunar, ba chiar pe măsură ce vom analiza atributele acvatice ale inițierii feminine, mai multe implicații vor trimite la „crăiasa nopții”. „Bogată în germeni, [apa] fecundează pământul, animalele, femeia. Receptacul al tuturor latențelor, prin excelență fluidă, suport al devenirii universale, Apa este comparată sau de-a dreptul asimilată lunii. Ritmurile lunare și acvatice sunt orchestrate de același destin: ele fac să apară și să dispară periodic toate formele, ele dau universalei deveniri o structură ciclică. Încă din preistorie, ansamblul Apă – Lună – Femeie era intuit ca un circuit antropocosmic al fecundității”⁶⁷.

Este astfel așteptată imaginea fecioarei în mijlocul potopului regenerator: „Printre brazi, printre mălini / Înoată-ș, înoată bohor negru. / Înoată-ș, înoată, / În coarne-ș poartă, / Dar ce anume’n coarne-ș

⁶⁴ *La luncile soarelui*, p. 167.

⁶⁵ *Balade populare românești*, vol. I, p. 303.

⁶⁶ Al. I. Amzulescu, *Cântece bătrânești*, București, Editura Minerva, 1974, p. 21.

⁶⁷ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 184.

poartă? / Legănel de arjințel / Dar în leagăn cine șede? / Șede (numele) cea frumoasă” (Limanscoe – Odessa)⁶⁸. Fata se află într-un leagăn de argint, imagine somptuoasă a statutului ei superior; în plus față de conotațiile magice ale leagănului, metalul alb trimite din nou la cultul lunar, „argintul este principiu pasiv, feminin, lunar, apos, rece”⁶⁹, fiind asociat cu divinitățile selenare⁷⁰.

Apariția perechii insolite prin apele ieșite din matcă dă sugestia stăpânirii stihilor prin traversarea înot. Glasul fetei și țesutul în mijlocul leagănului, el însuși o formă de legare, vor supune în totalitate forțele haotice ale începutului. Bourul are cel mai frecvent o cromatică htoniană: „Malin, malin, bouș negru, / El 'mi 'noată, 'n coarni poartă, / Poartă 'un leagăn di mătasă” (Zozuleni – Transnistria)⁷¹, „Printre brazi printre molivi / Mi-au tunatu un bohor negru / Dar de înalte coarne își poartă / Poartă un leagăn cine șade” (Porumbacul de Sus – Făgăraș)⁷², „Bour negru tot înoată, / 'Noată-ș, noată-ș, coarne poartă, / Da 'ntre coarne ce-ș mai poartă? / Leagăn verde de mătase” (Tudora – Suvorov)⁷³. În acord cu ochii negrii ai fecioarei, dar și cu bidiviul ei ce trebuie împlânzit, tot în colinde, „negrul reamintește și de adâncimile abisale, *genunile* oceanice”, motiv pentru care zeului Neptun i se jertfeau tauri negri⁷⁴.

Negrul exprimă de asemenea virtutea psihopompă a animalului, intersecția cele două tipuri de imaginar, al inițierii și al *marii treceri*, fiind deja demonstrată. Petru Caraman a observat faptul că între colindele de fată mare, aflate în discuție, și cele „de moartă” există o similitudine a scenariului: „Pe marea revărsată înoată un cerb sau un bour între ale cărui coarne, într-un leagăn de mătase, șade moarta și coase: «Sta Mița, răposata, / Și cosea și se bocea»”. Explicația pe care o găsește reputatul etnolog este bazată pe transferul ulterior de semnificație de la apele începutului la apele ce despart lumea viilor de cea a morților⁷⁵. Funcția psihopompă a bourului este atestată și de

⁶⁸ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР..., p. 178.

⁶⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 139.

⁷⁰ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*. Traducere din limba germană de Dana Petrache, vol. I, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 33.

⁷¹ *Colinde din Transnistria*, p. 82.

⁷² Traian Herseni, *op. cit.*, p. 64.

⁷³ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР..., p. 177.

⁷⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. III, p. 337.

⁷⁵ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983, p. 133-134.

Octavian Buhociu⁷⁶ și aceasta vine mai ales din capacitatea animalelor lunare de a transcende cele două lumi, căci în imaginarul uman noaptea are drept corespondent ontologic moartea.

Accentul în descrierea bourului cade pe coarnele sale, suport cu încărcătură mitică pentru leagănul feminin. „Coarnele bovinelor sunt simbolul direct al «coarnelor» semilunii, morfologie semantică ce se consolidează prin izomorfismul cu coasa sau secera Timpului Cronos, instrument de mutilare, simbol al mutilării lunii care e semiluna, «pătrarul» de lună”⁷⁷. Atributul selenar al bourului se conjugă cu puterea lui acvatică: „Luna comandă asupra apelor și ploilor și distribuie fecunditatea universală; coarnele taurului au fost asimilate de timpuriu cu crescentul lunar”⁷⁸.

Înoul bourului negru se conturează astfel ca o hierofanie, prezentul verbelor predicative indicând fără ezitare un timp sacru revărsat. Statutul divin al animalului condus de fecioară are implicații marine într-o colindă în care i se cere bourului să asigure condițiile atmosferice pentru navigarea unui vas de tonaj mic: „– Bour negru, ’noată lin, / Nu bea apă și bea vin / Și mergi cu caicul lin / Și-nțeleje din cuvinte / Și ține cârma-nainte; / Și-nțeleje din cuvânt / Și ține caicu-n vânt, / Că apele mi-ai tulburat / Și vadurile mi-ai stricat” (Tudora – Suvorov)⁷⁹. Porunca adresată cornutei indică și o ofrandă prin închinarea vinului. Puterea „genezico-aurină” (Mircea Eliade) trebuie strunită magic de fata nubilă, fiindcă forțele pluviale sunt distructive, rup vaduri și inundă spațiul ordonat.

Tot în colindele tip *Leagăn de mătase* IV, 80, ca și cele de mai sus, bourul se dezvăluie drept sursa potopului ciclic: „Su’ poală de măgureli, / Olerui, domnule! / Frumos doarme bou negru. / Bou negru se sculară / Și din coarne flușturară, / De rouă se scuturară / Și-apucară cam la vale, / Cam la vale, cam la deal. / Rupse malu, rupse dealuri, / Rupsei grădini îngrădite / Cu flori dalbe-mpodobite” (Rucăr – Argeș)⁸⁰. S-a observat despre acest text că surprinde trezirea din starea de non-manifestare a cornutei mitice, fapt ce instaurează starea

⁷⁶ Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁷ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfață de Radu Toma, București, Editura Univers, 1977, p. 98.

⁷⁸ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 96.

⁷⁹ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР..., p. 177.

⁸⁰ *La luncile soarelui*, p. 175-176.

pre-cosmogonică⁸¹. Regresul materiei sub puterea bourului este însă în directă legătură cu feminitatea supusă procesului inițiativ. Traseul viiturii, construit printr-o acumulare hiperbolică a descrierii, are ca destinație tocmai grădina cu flori a fecioarei – semnalare a statutului tranzitoriu la nivel ontologic. Agresiunea asupra simbolului tradițional al feminității nubile (stratul cu flori) va fi înfăptuită și de un alt animal acvatic: „peștele de mare”. Spiritualizare a mutilării necesare trecerii într-un stadiu superior, distrugerea grădinii constituie momentul de criză al procesului inițiativ. Finalul colindei citate revine la motivul leagănului dintre coarnele bourului în care coase fata de măritat, imaginea cristalizată oferind cel din urmă argument necesar că diluviul este orchestrat de tânără. „Întocmai cum fazele lunare comandă ceremoniile de inițiere – când neofitul «moare» ca să «învie» din nou –, tot astfel Luna se află în strânsă legătură cu inundațiile și potopul, care anihilează vechea umanitate și pregătesc apariția unei umanități noi”⁸². Așa cum flăcăul întrupează o ipostază solară și biruie întunericul precosmogonic figurat de fiare, fecioara – succedaneu lunar dirijează ritmul universal al înnoirii periodice.

Absența invocării directe a principiului acvatic nu afectează raportul în care se găsește fecioara cu animalul – divinitate, grădina de flori și toposul leagănului dintre coarne păstrând construcția poetică în aceeași sferă simbolică: „Acolo susu, mai din susu, / *Hai Leroi, ler Doamne!* / Est-un strat de busuioc / Cu cărare pe mijloc. / Da cărarea cine-o face? / Face-o, face-o boul sur, / Cu copite potcovite, / Cu coarnele într-aurite. / Dar în coarne ce mi-și poartă? / Poartă-un leagăn de mătăasă. / Da-n leagăn cine-i culcat? / Ana fata de-mpărat. / – Scoală, Ano, nu dormi, / Că doar de-asăară ți-a fi! / Că de când ai adurmit, / Florile te-au năpădit: / Și pe gură, și pe nas, / Și pe dalbu-ți de obraz, / Și prin sân ți s-au băgat. / Scoală, fată de-mpărat!” (Broșteni – Brașov)⁸³. Regresul în formele originare are aici forma somnului greu, motiv întâlnit mai ales în basme și care a fost interpretat drept semn al contagiunii cu neantul. Mai mult decât atât, acoperirea chipului (caracterizat de paloarea specifică ființelor ce transgresează lumile) este un simbol și o marcă a întoarcerii spirituale în momentul zero al creației, când natura prolifera nestăvilită. Vegetația cotropitoare

⁸¹ Andrei Oișteanu, *Ordine și haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*. Ediție ilustrată, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 306.

⁸² Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 201-202.

⁸³ *La luncile soarelui*, p. 175.

(în mijlocul căreia doarme fiara în colindele de fecior) nu reprezintă haosul, ci prima fază a creației, cea a nediferențierii definită de forța germinativă înainte de ordonare. Erotismul diafan (sexualitatea constituie una din revelațiile ce au loc în timpul inițierii) este și el în stare latentă, asemenea materiei.

Situarea în planul înalt, culoarea în tonuri de gri a bourului (indiciu de atemporalitate) și coarnele aurii trimit aici la o ipostază uraniană, specifică boilor care trag soarele pe cer. O colindă foarte apropiată ca formă, culeasă însă în Priponeștii de Jos – Galați, conturează și mai expresiv planul astral în care somnul inițiativ provoacă fecunditatea lumii: „Sus, mai sus, mai sus de soare, / Printre stele lucitoare, / Esti-un strat di busuioc”⁸⁴. Apar și în acest text coarnele aurite, dovadă a faptului că bourul e „fără distincție solar sau lunar”⁸⁵. Colindele de fată mare oferă însă un număr covârșitor de argumente pentru simbolistica selenară a cornutei.

Peste ipostaza de zeitățe atmosferică a bourului s-a suprapus cerbul, imaginea nucleu fiind identică: „Printre brazi, printre moliști / Înnoată, înnoată, cerb-o înnoată, / Coarne-și poartă; / De vârful cornițelor, / Leagăn verde de mătase, / Dar în leagăn cine șade? / Șade Ioana, d-ochi-și negri” (Coconi – Ilfov)⁸⁶. Mihai Coman explică această mutație printr-o interferență „a două straturi diferite de civilizație: aceea a vânătorilor și aceea a societăților de păstori și agricultori”⁸⁷. Cerbul ține evident de îndeletnicirea virilă a vânătorii, iar prezența lui în bestiarul inițierii feminine este redusă. Bourul cu fecioara în coarne reprezintă un arhetip universal, un exemplu în acest sens fiind răpirea Europei de către Zeus tauromorf⁸⁸.

Atunci când cadrul nu este de sfârșit de lume prin apă, tânăra se află foarte aproape de tărâmul acvatic, în colindele tip *Vămeșoaica* III, 49: „Pe mare privește, / De-o corăbioară / Mică, gălbioară” (Titești – Argeș)⁸⁹. Fata de măritat coase într-un pat amplu la rădăcina unui copac și are în câmpul vizual domeniul marin: „Pă mare-mi privește, / Departe-mi zărește, / Departe pe mare, / Neagră corăbioară, / Neagră și smolită, / De

⁸⁴ Lucia Cireș, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁵ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 98.

⁸⁶ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 50.

⁸⁷ Mihai Coman, *Izvoare mitice*, București, Editura Cartea Românească, 1980, p. 110.

⁸⁸ Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 306.

⁸⁹ Tudor Pamfile, *Crăciunul*. Studiu etnografic, București, Librăriile Socec et Comp și C. Sfetea, 1914, p. 92.

prunturi trântită, / De valuri bătută” (Grădiștea – Ialomița)⁹⁰. Ocupația cu încărcătură mitică a cusutului se desfășoară așadar nu în pânțele Gaiei, cum am văzut în basmul din Scheiu de Sus – Dâmbovița, ci în apropierea apelor increatului, pentru a transforma virtualitățile existenței în destine reale, de factură pozitivă.

Instance inițiate cu ocean dublu, înspre sacru și înspre profan, colindătorii sunt văzuți și ei ca oameni ai mării de către fata de măritat: „Pe mare privește / De-o corăbioară / Mică, gălbioară. / Și’n ea cine-mi vine? / Vin neguțători. / Nu-s neguțători, / Ci-s colindători, / Ce-mi vin colindând, / De (cutare) întrebând” (Titești – Argeș)⁹¹. Sosirea de pe ape a colindătorilor ține, în același timp, de capacitatea lor de a aduce mană la casele unde sunt primiți și de viziunea feminină, definită de principiul acvatic. Femeinitatea în ipostaza supremă, reprezentată de Elena Cosângeana din basmul *Arghir Crăișor cel mai pedepsit cu dor*, își are lăcașul în inima domeniului acvatic. Protagonistul o regăsește „în vadu mării” și se oprește pentru odihnă la cișmeaua ei (Fălcoi – Olt)⁹². Fecioara din basmul *Trandafir* (AT 425) este sfătuită de Sfânta Duminică, odată ajunsă pe tărâmul soțului cu atribute miraculoase, să stea la fântâna din fața palatului și să-și arate obiectele năzdrăvane primite⁹³. Canalul de comunicare între lumile fabuloase constituie, prin implicațiile apei vii, un hotar benefic, capabil să securizeze transgresarea spațiilor ontologice. Aflată în inima sacrului, fata (sau Arghir) se pune la adăpost de invazia maleficului prin păstrarea apropierei de lichidul *apotropaion* și elixir.

Vecinătatea cu marea creează contextul agresiunii monstrului acvatic asupra microcosmosului feminin în colindele tip *Peștele și mreaja fetei* III, 50: „*Leroi Leo!* / Maria, ochi negri, / Munca-i d-astă vară, / Muncă ce-a muncit? / Grădin-a făcut, / Flori și-a presădit, / Flori și-a altoit, / Flori din toate flori, / Mai mult busuioc / Decât siminoc, / Mai mult rozmarin / Decât calofir. / *Leroi leo*, / Cel pește de mare, / Din mare că sare, / În grădină-i intră / Florile îi paște; / Câte paște, / Paști, / Mai multe dâraște” (București)⁹⁴. Atacul vizează tocmai statutul de nubilă, fiindcă straturile de flori influențează în mentalul tradițional șansele unei căsătorii fericite. „La casele unde sunt așteptați pețitorii, se

⁹⁰ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 8.

⁹¹ Tudor Pamfile, *Crăciunul*, p. 92.

⁹² I. Opreșan, *op. cit.*, p. 79.

⁹³ Arthur și Albert Schott, *op. cit.*, p. 242.

⁹⁴ *La luncile soarelui*, p. 91-92.

plantează tot felul de flori, cum ar fi mușcata, busuiocul, brebenocul (...). Norocul la flori, ca și grija deosebită pentru grădinița din fața casei sunt socotite de bun augur pentru căsătoritul fetelor la vreme”⁹⁵.

Timpul invaziei distructive pare a fi autumnal, când este sezonul nunților. Dacă grădinăritul cu simbolistică nupțială este definit de perioada încheiată, concretizată gramatical în perfectul compus al indicativului, agresiunea este vie, în desfășurare. Saltul din profan în sacru este concomitent cu cel al peștelui de dincolo de gardul ce servește ca delimitare magică a lumii ordonate: „*Cel pește din mare / Din mare-a eșit, / Gardul a sărit, / Florile-a păscut, / Rău le-a tăvălit*” (Utconosovca – Odessa)⁹⁶.

Florile atent crescute sunt distruse mai mult prin lipsa unei valorificări de orice tip: „*Cel pește din mare / Sare din mare-afară, / ’N grădina cu flori, / Flori ce le pășteară / Și nu le pășteară, / Rău le tăvălează*” (Ciocănești – Ialomița)⁹⁷. Prezentul acțiunii în *illo tempore* este urmat de un imperfect indicativ arhaic, fapt ce adâncește evenimentele în imemorial, arhetipal. Scara pe care coborâm în inima sacrului se parcurge dinspre profanul închis prin trecere a perfectului compus spre prezentul fără durată și imperfectul rememorării faptelor exemplare. Proba prin care trece fecioara se apropie, prin caracterul critic al pierderii, de eroismul specific inițierii masculine, dat fiind faptul că ea va captura ipostaza piscicolă a haosului invaziv. Scena se aseamănă cu raptul fructelor din pomul vieții, de asemenea irosite în momentul lor cel mai prielnic, după cum o arată basmele fantastice. Peștele devine astfel un preopinent mitic: „*La colț de grădină, / Fetița frumoasă / La flori nu plivește, / Nu le poate crește / D-un dușman de pește*” (Carol I – Constanța)⁹⁸.

O acțiune similară la nivel simbolic înfăptuiesc претендентii la mâna fecioarei, însă aici gestul se încarcă cu semnificații ceremoniale postliminare inițierii: „– Scoală, (numele), fii dormită, / Că flăcării au venit-u, / În grădină au intrat-u, / Florile că ți-au luat-u!” (Novoselâscoe – Odessa)⁹⁹. Fata încheie somnul prin care coboară la rădăcina cosmogoniei și se contaminează de fertilitatea începuturilor, iar peștorii ei doresc să îi schimbe statutul într-unul de tânără soție, prin anihilarea

⁹⁵ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁶ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР..., p. 175.

⁹⁷ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 10.

⁹⁸ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 21.

⁹⁹ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР..., p. 192.

simbolului nubil. Peștele de mare a provocat-o să-și apere feminitatea creatoare, flăcării veniți să o ceară speră să fie aleși de tânăra consacrată. Să nu uităm totuși că funcția principală a colindelor laice este augurală și puterea cuvântului ritual rostit în momentul magic corespunzător vizează instaurarea unei realități „perfecte”. Urările din textul folcloric întemeiază o lume în timp ce o descriu, de aceea fetele de măritat își așteptau cu grijă colindătorii, pentru a parcurge traseul inițiativ simultan cu colinda și pentru a ajunge să fie pește de „împărați”.

Dominanta acvatică și simbolul nubil al florilor se întâlnesc circular în declarația fetei înseși: „ – Nu sânt fată, nici nevastă, / Nici de sus nu sânt picată: / Dar sânt floare după mare, / Adusă-n corăbioară” (Bogdănești – Argeș)¹⁰⁰. Dacă în conăcăriia de la nuntă floarea din grădină care se ofilește în așteptarea iubirii este expresia totemică a feminității casnice, diafane, sintagma „floare după mare” aduce conotația fecundității acvatice, punctul de maximă convergență între ape și femeie constituindu-l capacitatea ei de a crea într-un mediu lichid misterios o nouă lume. „În numeroase mitologii nașterea e parcă instaurată de elementul acvatic. Lângă un râu se naște Mithra, într-un râu renaște Moise, în Iordan renaște Hristos”¹⁰¹.

Fata însăși are parte de o renaștere simbolică prin imersiunea în apa lustrală, în basmele fantastice. Cea mai transparentă expresie a ruperii de nivel existențial în acest sens o conține basmul *Cele trei fete de popă cari s-au măritat după un zmeu*, cules în Blaj. Eroina urmează sfaturile celor captivi la curtea zmeului și îi fură acestuia puterea fabuloasă, localizată în trei peri din cap. Odată ucisă bestia, Samfira cere ca răsplată:

„ – D-apoi să-mi faceți un copârșeu și să-mi dați calea pre apă la vale!

Pentru că nu departe de curțile zmeului era o apă mare și poate că tocma Mureșul”¹⁰².

Figurarea morții în sicriul – barcă și revenirea în planul cosmic au ca finalitate găsirea alesului, desigur, un fiu de împărat, care o va lua de soție. Firul apei mari curge dinspre infernal spre universul ordonat, alimentându-l cu energii în formă primară ce au nevoie de un cosmocrator pentru a fi îmblânzite. Încercarea povestitorului de a crea senzația

¹⁰⁰ *La luncile soarelui*, p. 166.

¹⁰¹ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 279.

¹⁰² Viorica Nișcov, *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc*. Excurs critic și texte comentate, București, Editura Humanitas, 1996, p. 191.

familiarului – apa dintre lumi poate fi chiar Mureșul – este un simptom al imaginarului arhaic și anume absența unei „rupturi existențiale pentru român între lumea de aici și lumea de dincolo, între vremea de acum și veșnicie”; pentru el există „numai vamă adică poartă de trecere”¹⁰³. De aici decurge complexitatea și varietatea modalităților prin care eroii tradiționali ajung Dincolo și rescriu lumea sub auspiciile pozitive ale începutului mitic.

Tot o moarte a formei primare și o consacrare prin apă parcurge eroina tip Alba ca Zăpada din basmul *Oglinda fermecată* (AT 709). Frumusețea ei excepțională constituie pretextul pentru mutilarea inițiativă (marcarea definitivă a ființei). Cu ochii scoși, fata este aruncată de mama ei de pe un povârniș într-un torent și reușește să se salveze prinzându-se de o salcie¹⁰⁴. „Contactul cu apa comportă totdeauna o regenerare: pe de o parte, pentru că disoluția este urmată de o «nouă naștere», pe de altă parte, pentru că imersiunea fertilizează și amplifică potențialul vieții”¹⁰⁵. Dezagregarea identității consumate a copilăriei este, în acest basm, figurată de două ori: odată prin căderea în adâncuri (image a coborârii în infern), apoi prin „înghițirea” de către apele fierbând de energie, similare cu cele ale genezei. Renașterea care mărește potențialul vital este în mod fundamental mijlocită de un arbore considerat sacru în mentalul românesc: salcia.

Botezul încheie și desăvârșește procesul inițiativ prin capacitatea lui de a anula formele superficiale de existență și de a recrea viața. În basmul *Pomu raiului, puia cântător, bobul mărgăritar*, cules în Fărcașele – Olt, protagonist (mezina ce promite să-i nască prințului copii cu embleme astrale) este îngropată de vie și ținută astfel până ce fiii ei cresc și demonstrează îndeplinirea făgăduielii. Aceasta implică necesitatea ca descendenții ei, de asemenea marcați de statutul superior, să atingă vârsta inițierii – atât durează șederea în adâncuri a Persephonei românești: „A dat ordin și s-a dus de-a dezgropat-o. Dom’le, dac-a fost nevinovată, a scos-o cu viață, cu suflet în ea. Decât oasele care mai rezista și sufletu care mai bătea în ea. Ș-a-nceput... A botezat-o din nou, a scăldat-o, a spălat-o, treaba lor”¹⁰⁶.

¹⁰³ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*. Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 108.

¹⁰⁴ Arthur și Albert Schott, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁵ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefață de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 187-188.

¹⁰⁶ I. Oprișan, *op. cit.*, p. 226.

Saltul în noua condiție de inițiată este simbolizat prin curățirea trupului de țesuturile perisabile și refacerea lor sub puterea regeneratoare a apei vii baptismale. Osatura „nu reprezintă o moarte statică, o stare definitivă, ci o moarte dinamică (...) vestitoare și instrument al unei noi forme de viață. Scheletul, cu surâsul lui ironic și cu alura lui gânditoare, simbolizează cunoașterea aceluia care a trecut pragul necunoscutului, pătrunzând prin moarte taina tărâmului de dincolo”¹⁰⁷. El este reacoperit prin botezul care acordă recunoașterea totală a ființei inițiate și de aceea textul insistă cu trei sinonime parțiale asupra cufundării în apa eternului reînceput. Motivul curățirii oaselor de carne mai poate fi întâlnit în cadrul tiparului inițiativ al înghițirii de către un monstru. Balada *Șarpele I* (7) dezvăluie un erou care a stat în gura șarpelui până la dizolvarea țesuturilor și, odată scos din infern, oasele lui albe vor fi învelite cu veștminte de mătase, semnificare transparentă a condiției superioare dobândite.

Alte implicații acvaticice țin de diferitele forme în care apa se manifestă și este prezentă în procesul inițiativ. Într-o colindă tip *Leagăn de mătase IV*, 80D metafora negată aduce sugestia pluvială și anticipează prin simbolizarea leagănului natura dezlănțuită în diluviul deja cunoscut: „Colea-n sus, pă lângă cer, / Cetenule, cetinoară, dragule! / E un negru dă norel; / Nu e negru dă norel, / Și-i mândru legănel” (Boteni – Argeș)¹⁰⁸. Fata de măritat se află în planul înalt, încărcat de sacralitate și, dând senzația că stă pe un nor de furtună, devine ea însăși o divinitate atmosferică. Starea ei este de izolare, specifică ritualului inițiativ, fiindcă, la chemarea flăcăului, ea răspunde: „– Nu poj dragă ca să ies, / Că mi-e sânul plin de flori / Și gâtul de gălbiori”¹⁰⁹. Vegetația luxuriantă în directă conexiune cu feminitatea fecundă și podoabele opulente devin semne votive în acest context. Consacrarea fecioarei se transfigurează în ținuta ei excepțională, despre care am vorbit la început.

Nori par și pețitorii fetei demne de măritis: „Vin doi norași de sus, / *Volerunda lerului Domnului*, / Cu veste și cu răspuns, / *Voleranda lerului Domnului* / Și nu-s norași din sus / Și-s pețitori la matală. / Și nu vin ca să te vadă / Și vine ca să te ieie, / Să te ducă peste munți / La părinți necunoscuți” (Țepu – Galați)¹¹⁰. Descinderea din planul uranian arată că și flăcăii au parcurs ceremonialul inițiativ, colindele de flăcău

¹⁰⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. III, p. 139.

¹⁰⁸ *La luncile soarelui*, p. 176.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 177.

¹¹⁰ Tudor Pamfile, *Crăciunul*, p. 88.

oferind numeroase exemple ale venirii triumfale de sus, ca indiciu de eroizare. Trăsăturile inițierii masculine se păstrează și în textele adresate fetelor mari, coerența mentalului arhaic fiind deja demonstrată. Într-o colindă din Grădiștea – Ialomița, fata care coase darurile de nuntă într-un leagăn își vede perechea sosind dinspre est, flăcăul fiind, după cum știm, ipostaza umană a soarelui: „Când ochi negri își d-aruncară / Di-ncotro soare răsare, / Pe poale de iezerel / Vede-și un sol de mari boieri; / Și nu-i stol de mari boieri, / Și e (cutare), tânăr, călare / P-un cal vânat dat în spume”¹¹¹.

Revenind la textul ceremonial din Țepu – Galați, trebuie să remarcăm că prezentul indicativ nu mai reprezintă timpul sacru al faptelor arhetipale, ci are mai degrabă o încărcătură augurală. Colindătorii doresc fetei ca alaiul de pețitori din care ea să-l aleagă pe cel mai mândru să vină acum, fără nici o întârziere. Viitorul ar îndepărta prin puterea cuvântului ritual, atât de puternic în timpul *intermezzo*-ului cosmic, evenimentul dorit de tânără. Prezentul instaurează în mijlocul profanului realitatea dorită nu numai de fata ce a îndurat procesul inițiat, ci și de comunitatea arhaică, pentru care orice neîndeplinire a traseului existențial devenit cutumă constituie un grav dezechilibru.

O altă colindă de față mare pune în scena lirică ipostaza acvatic-eterică a turmei de oi și statutul de soră a soarelui pentru fecioara vizată: „Colo-n jos, mai jos, / Nu știu ceață-i, o verdeață?! / – Ba, zo, ceea că nu-i ceață, / Ce-i turma lui Dumnezeu – / Pecurariu-i Sfântu Soare / Cu soru-sa cea mai mare. / Soru-sa cea mai mare. / Soru-sa din grai grăia: / – Dă, frate, turma-ncoace / Că grei nori de ploaie-ș vin. / – Ba, zo aceea că nu-s nori, / Că-ți vin ție pețitori” (Ciubanca – Transilvania)¹¹². Devine astfel clar că transfigurarea pețitorilor în nori ține de unghiul de reflectare al fetei și nu de aspectul flăcăilor, care știm, au o natură uraniană. În acest mod vede fecioara etapa următoare din viața ei: pe de o parte ca exteriorizare a naturii proprii, pe de altă parte ca simbol al fertilității ei viitoare.

Conștientizarea schimbării din viața sa provoacă plânsul fetei de măritat, care devine omolog revărsării apelor: „Nu știu, coase ori descoase / Lăcrămioare pe față varsă” (Purcari – Suvorov)¹¹³. Ca și plânsul materiei luată acum de la început, lacrimile ei marchează efortul prin care se ivește creația. Ființa îi este absorbită în procesul de repunere

¹¹¹ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 47.

¹¹² Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 22.

¹¹³ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР..., p. 182.

de la capăt a lumii și acordul dintre destinul universului cu cel personal este holomorfic și total. Teama de mutația existențială este îndepărtată prin promisiunea peștorului de a-i recunoaște statutul superior: „ – Taci (numele fetei), nu mai plânje, / Că nu te iau să-mi fii roabă, / Te iau doamnă curților, / Stăpâna argaților!” (Olănești – Suvorov)¹¹⁴.

Valoarea magică a plânsului este revelată de gestul nobil al colectării lacrimilor: „Dar nu știu, coase ori descoase, / Dar la lacrimi știu că varsă / Și le varsă’ntr’un stacan, / Le stropește sub divan” (Lazo – Orhei)¹¹⁵. Aruncarea lacrimilor pe pământul de sub patul mitic al fecioarei este de natură să contamineze o dată în plus universul cu fecunditate. Gestul stropirii amintește de ritualul botezului, similar la nivel simbolic cu potopul¹¹⁶. Consubstanțială cu luna, apele și vegetația, fata de măritat devine ea însăși sursa vitală prin care se actualizează Creația.

O explicație erotizantă a plânsului cosmogonic găsim într-o colindă din Sorocii – Basarabia: „Nu știu, coase ori descoase, / Lăcrămioare știu că varsă / Și le varsă’n păhărele / Și le toarnă’n sân la pele, / Ca să-i treacă de-a mea jele”¹¹⁷. Dimensiunea mitică nu dispăre nici aici, izomorfismul femeie – pământ sugerând ploaia aducătoare de belșug în trupul gliei, sub efectul hierogamiei Cer – Terra, al cărei model căsătoria îl reface¹¹⁸.

Odată indus diluviul și ființa consubstanțială cu energiile primare supusă, noua creație trebuie consfințită printr-o jertfă de natură totemică. „Nimic nu poate dura dacă nu este «animat», dacă nu este «înzestrat» printr-un sacrificiu care a avut loc la întemeierea Lumii”. Tiamat, Ymir, Pan’ku, Purusa sunt tot atâtea exemple din cosmogoniile arhaice care confirmă validitatea actului construcției prin repetarea sacrificiului divin¹¹⁹. Ridicarea unui edificiu constituie un argument în acest sens, microcosmosul instaurat dizolvându-se dacă locul pe care se sprijină nu primește birul mai mult sau mai puțin spiritualizat.

În colinda *Peștele și mreaja fetei* III, 50 tocmai animalul capturat devine maestru inițiator și explică fecioarei etapele ritualului sacrificial: „– Ce mă chinuiești / Și-mi stai de privești? / Vino de mă ia, / Căci cu

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 194.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 198.

¹¹⁶ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 188.

¹¹⁷ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР..., p. 198.

¹¹⁸ Vezi Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare*. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 28.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 26.

carnea mea, / Nunta ți-oi nunti / Ș-o vei polei; / Iară capul meu / Pune-l-vei boltiță, / Boltiță-n porțiță, / Despre grădiniță” (București)¹²⁰. Cuminecarea din animalul acvatic prins prin abilitatea feminină a legării și împletirii acoperă trei paliere simbolice: cel al nunții, când întreaga comunitate se infuzează cu puterile fecunde ale fiarei din adâncuri, palierul locuinței – replică securizată a universului și cel al ieșirii spre cercul mai larg al gospodăriei, unde contactul cu forțele malefice poate avea loc.

„Emblemă a apei”, peștele este pătruns de „forța sacră a abisului”; el „distribuie ploaia, umiditatea, inundațiile, controlând astfel fecunditatea lumii”¹²¹. Iată de ce tocmai această apariție zoomorfă a energiilor neantului trebuie capturată și sacrificată de fata aflată sub zodia acvaticului. Moment final al procesiunii inițiatice, nunta devine triumful forțelor ordonatoare puse în mișcare de repetarea gesturilor arhetipale când ceasul trecerii este repornit. „Toate sacrificiile sunt săvârșite în același moment mitic al începutului; prin paradoxul ritului, timpul profan și durată sunt suspendate”¹²². Colindele în care animalul învins este jertfit insistă pe momentul ospățului ritual pentru că el justifică întregul efort al coborârii pe axa timpului. Ritualul inițiativ nu mai este din acest punct individual, ci are menirea de a regenera total comunitatea. Nunta reprezintă exact „cazul de comuniune rituală, când e vorba ca omul clanului să revigoreze principiului mistic ce viețuiește în el”¹²³. Craniul peștelui concentrează întreaga lui forță magică și, așezat deasupra porții, el securizează ieșirea din cercul protejat al gospodăriei. Pe lângă funcția comensualității rituale și cea a sacrificiului întemeietor, peștele primește valoare apotropaică. Tot ceea ce zăcea în fiara invazivă a fost reconfigurat social. Esențial apare faptul că textul poetic trece de la timpul verbal al prezentului indicativ, folosit să redea lucrul fetei la mreaja iscusită și atacul peștelui în grădina ei cu flori, la viitorul prin care indicațiile rituale sunt transmise neofitului. Toate actele vor fi săvârșite în timpul profan, reînscirarea în durată percepută tripartit arătând finalul și victoria în procesul inițiativ. Posibilitatea de a privi către următoarea etapă existențială aparține ființei sacre cu acces la desfășurarea totală a timpului și celui care a asimilat sacrul identității sale.

¹²⁰ *La luncile soarelui*, p. 93.

¹²¹ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 198.

¹²² Idem, *Mitul eternei reînnoarceri*, p. 39.

¹²³ Roger Caillois, *Omul și sacrul*. Ediția a II-a revizuită. Traducere din limba franceză Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 2006, p. 97.

În alte colinde se invocă direct împărtășirea comunității din fiara capturată de fată: „Din cărnița lui / Nuntă și-au făcut, / Din pelița lui / Pahare-au făcut; / Beau boeri cu ele, / Beau și fericesc / Și cu scumpe daruri o dăruiesc: / Cu luna, cu stele / Și cu mărgăritare / Și c-un bun voinicel” (Utconoscovca – Odessa)¹²⁴. Ridicată în grup la un rang uman superior, obștea face o ofrandă cosmică eroinei, ca efect al re-ordonării lumii. Planul uranian este urmat de cel mineral și abia apoi de perechea așteptată. Astral, teluric, uman, cele trei niveluri ale percepției ontologice au fost regenerate magic.

Un alt animal puternic legat de principiul acvatic devine „masa mare” a nunții ce repetă hierofania cer – pământ: „Bourel, din carnea ta / Mari boeri c-or ospăta; / Bourel, din coarnele tale / Face-aș mândre păhărele, / Ș-aș bea la masă cu ele!” (Tudora – Suvorov)¹²⁵. Transformate din suport al leagănului fetei în recipiente comensuale, coarnele implică „un procedeu de anexiune a puterii prin luarea în stăpânire magică a obiectelor simbolice. Cornul, osul frontal cu coarnele bovideului sau cervideului constituie trofeu, adică exaltare și însușire a forței”¹²⁶. Sacrificarea bourului are o funcție cosmogonică în mithraicism, o transsubstanțializare a acestei viziuni fiind tocmai convertirea cornutei într-o gospodărie mitică: „Buhor, capul ți-or tăia, / Buhor din carnea ta / Ridica-s-ar nunți cu ea. / Buhor din pelceaua ta / Șindrili-s-ar curți cu ea; / Buhor din coarnele tale / Face-aș dalbe păhărele, / S-or cinsti boieri cu ele / Rar, mai rar la zile mari” (Dobrogea)¹²⁷.

Locuind în pielea (învelirea neofitului în aceasta este practică în multe inițieri din lume) și în oasele animalului, cum se întâmplă în colinda dulfului de mare, se realizează transferul magic prin contagiune, tinerii devin animalul mitic însuși, iar unirea lor ia contur arhetipal. În locuința aceasta, O. Buhociu vede o prelungire a leagănului de mătase, continuare ce își găsește argumentul în credința totemică. Paharele sau copitele din care se bea dau „sănătate, putere și chiar frumusețe, căci fiarele codrului sunt considerate cele mai «evolute» ființe pe scara animală”¹²⁸.

Într-o colindă din Zozuleni – Râbnița divinitatea păgână a Crăciunului primește podoabe din carnea animalului arhetipal: „Daș

¹²⁴ ПОЕЗИЯ ОБИЧЕЮРИЛОР..., p. 175.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 177-178.

¹²⁶ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 175.

¹²⁷ Const. Brăiloiu, Emilia Comișel..., *op. cit.*, p. 96.

¹²⁸ Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 148.

din carnea ta ș'or faci? / Or fașe-o iururi lu' Ajun-u, / Masî mari lu' Crășun-u. / Da' din cornu' tău ș'om fașe? / 'Om fașe uși la curți domniești-u, / Curți domniești, împărătești-u. / Da' din chielea ta ș'om fașe? / 'Om fașe curăli la șăli'¹²⁹. Sărbătoarea ce deschide seria celor douăsprezece zile ale timpului primordial actualizat primește din trupul uriașului cosmogonic toate energiile fecunde. Celelalte două etape ale înnoirii sub puterea bourului *tunans* vizează universul ordonat al gospodăriilor ajunse pe treapta de sus a bunăstării și nivelul uman. Cureaua din pielea cornutei se așează ca un brâu magic, dându-i omului sănătate fără fisură și forța acțiunilor, întocmai cum gestul așezării unui snop de grâu la mijloc în timpul secerișului protejează țăranul de dureri și boală. „Transfuzia” energiilor creatoare se face prin contact direct cu principiul magic.

Suprapus peste simbolistica bourului, cerbul din acest tip de colindă devine și el materia din care emerge lumea: „Cerbeo, cu oasele tale / Măndre case-or mărtăcea, / Cerbeo, cu chelceaua ta / Măndre case-or învelea, / Cerbeo, cu unghiile tale / Măndre pahare-or făcea, / Vin la masă cu ele-or bea” (Coconi – Ilfov)¹³⁰. Sacrificiul este aici îndeplinit de frații fetei din leagăn, legătura dintre principiul masculin și cerb fiind foarte amplu exemplificată de colindele de fecior.

O jertfă totemică răsturnată, ce amintește de orațiile de nuntă unde mireasa ia forma ciutei, găsim într-o colindă din Oprea – Făgăraș. Colindătorii, transformați în vânători (inițiați ai forței virile), cer fetei colindate un sacrificiu care afectează pozitiv comunitatea: „Nu te fată spăimântară / Nu ți-om cere dașa mult, / Făr-d-unghiile și coarnele / Că le cere doamna noastră, / Prin dunghii să strecurăm, / Prin coarne să măsurăm, / Mari boieri să ospătăm”¹³¹. Urmărirea ciutei fără splină în colindele de fecior și conăcăriile intonate la nuntă decodează transformarea vânatului în fată de măritat prin legătura totemică dintre cele două ipostaze. Orațiile de nuntă dezvăluie limpede filiația: „Și să găsi alți vânători / Mai recunoscători, / Și zise că-i urmă de căprioară, / Să-i fie chiar împăratului / De soțioară!” (Coșula – Botoșani)¹³². Specia lirică intimă a cântecului de leagăn oferă un indiciu neașteptat pentru configurarea traseului inițiat, anticipând augural transferul magic dinspre sălbatic spre uman: „Nani, nani, pușor, / Dragu mami, drag

¹²⁹ *Colinde din Transnistria*, p. 83.

¹³⁰ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 45-46.

¹³¹ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 136-137.

¹³² Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 239.

ficior. / Că tu când îi crești mari, / Ti-i duci la vânătoari, / Ț-î vâna o căprioară / S-o aduci la mama noră, / Nani, nani puii mami!” (Drăgoiești – Suceava)¹³³. Fie că animalul asimilat forțelor regeneratoare ale apei este sacrificat, fie că însăși fata în forma dublurii sale magice constituie o ofrandă, lumea beneficiază de energiile purificatoare acvatică în modul cel mai direct posibil: prin împărtășanie și contact magic.

Implicațiile profunde ale cultului lunar și ale principiului acvatic vor fi prelungite și augmentate de alte segmente ale inițierii feminine. Valoarea magică a leagănului în care dominanta statică este recunoscută se conjugă cu acțiunile subsumate legării: fata coase, chindisește, țese daruri de nuntă. Mai mult, reclusiunea ei are o trăsătură auditivă excepțională, cântecul știut de fecioară putând opri apele din revărsare și tulbura împărații. Izolarea fetei de măritat va cunoaște forma drumului cu primejdii sau va fi dominată de mineral.

Abstract

The Romanian literary folklore keeps subtle, metaphorical, nevertheless powerful clues on the initiation of young women. The necessary phase before their marriage infers primordial times of purification for the entire community. Numerous Christmas carols but also other species such as fairy tales depict a maid in isolation and darkness. Her relation to the beasts, embodying chaos, and her gestures have magic value and reconstruct the world. The moon and water are her distinct signs during initiation as she gets united to them. The analysis also contains a stylistic approach as the form of the text has been perfected over many generations and as such, is a source of valuable information.

¹³³ Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași, Mg. 363, I, 35, culegător Viorel Bârleanu.

LA LILIECI ÎN „CANONUL” CULTURII POPULARE*

Ioana REPCIUC

„Satul e închis ca o cetate, /
Totul se află înăuntru.”
(*La Lilieci*, cartea a II-a)

Din perspectiva etnologului, seria *La Lilieci*¹ nu este, așa cum s-a afirmat de către exegeți ai operei lui Marin Sorescu, o epopee ficțională a satului Bulzești – Satul *artifax*, proiectat cu unul dintre multiplele instrumente ale ironistului – spărgător de canoane. S-a observat că textul lui Sorescu nu respectă convențiile artistice ale tradiționalismului sau ale sămănătorismului. Exegeții literaturii soresciene, cunoscuți critici literari, au simțit închiderea versurilor într-un sistem de tipare ontologice ale existenței satului, *La Lilieci* devenind „monografia unui ținut imaginar, Bulzeștiul, prezentat, mai în glumă, mai în serios, ca centrul lumii”². Particularitățile acestei viziuni etnocentriste au fost înțelese însă doar din perspectiva unui regim parodic al imaginarului, în baza corelației la îndemână cu specificul universului sorescian consacrat deja la data apariției *Lilieciilor*. Confruntat cu arealul etnografic supraordonat, universul satului sorescian își arată perfectă aderare la universalitățile lumii oltenesci tradiționale³.

Marin Sorescu nu-și propune să mistifice lumea satului natal, detașând felii de viață cotidiană intens cenzurate parodic, ci avansează sub ochii noștri panorama nefalsificată a vieții bulzeștenilor, lăsându-ne libertatea descoperirii și în același timp rezervându-și plăcerea retrăirii cu intensă și ascunsă admirație a unei poezii aflată încă la rădăcinile ei

* Studiul a fost prezentat în cadrul Colocviului Internațional de Exegeze și Traductologie „Marin Sorescu” organizat, în februarie 2007, de Universitatea din Craiova și publicat, într-o formă prescurtată, în limba franceză, în „Anuarul Colocviului Internațional de Exegeze și Traductologie «Marin Sorescu»”, Craiova, Editura Aius, 2007, p. 160-163.

¹ Marin Sorescu, *La Lilieci: poeme*, București, Editura Eminescu, 1973.

² Eugen Simion, *Scriitori români de azi*, vol. I, capitolul *Ironiști și fanteziști*, București, Editura Cartea Românească, 1978, p. 294.

³ Lucia Cireș, *Poezia etnografiei. Rituri funerare în ciclul La lilieci de Marin Sorescu*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, V, 2005, p. 103-130.

ancestrale. De aici provine și originalitatea (considerată postmodernă) lirismului din *La Lilieci*, precum și literaritatea aparte a textului, combinația de prozodie colocvială, metafore simple, epic fragmentar și expresivitatea oralității populare din conversații sau monologuri. Astfel, aparența profană, inefficient simplistă, lipsa de precizii estetice făurite cu aplomb de creator literar sunt depășite, într-un „canon” propriu al acestei lumi, de energia existenței neschimbătoare, lăsată parcă în voia ritmurilor cuvintelor dialectale. Concretețea faptelor țăranilor din Bulzești vine, în mod paradoxal, tocmai din vigoarea acestei spunerii, cuvântul se dovedește instrumentul privilegiat al relației dintre lumea bulzeșteană și reversul ei poetic.

Chiar și abaterea de la „rânduiești” pare a fi înscrisă în canonul existenței tradiționale, schimbarea determină o interesantă refacere a principiilor ancestrale de trai. Consătenii lui Sorescu nu par a se lăsa în voia anxietății cauzate de trecerea unui timp nerăbdător, în stilul moromețian, ci își exhibă cu împăcată gravitate arhivele memoriei personale sau colective, proiectând autentice tablouri populare, ce echilibrează cumpăna vremurilor. Retragera în celebrul paradis funebru al *Lilieciilor* este gestul suprem al încăpățânării senine de a se menține în tranzitoria vieții și a de a înțelege moartea din prisma rezervelor de înțelepciune seculară.

Vorbind despre necesitatea retragerii cuvântului la originile lui populare, poetul Eugenio de Andrade, chestionat de Marin Sorescu în *Tratat de inspirație*, își dorește o poezie care să reînvie „cuvintele materne, esențiale, pline, calde ale țăranilor”⁴. În același volum, Marin Sorescu sugera vindecarea „bolii incurabile a lirismului prin injectarea unui ser de oralitate”⁵. Lucian Blaga își va recunoaște în debutul *Hronicului* său, o altă operă a literaturii culte încărcată de lirismul intrinsec al existenței rurale, fascinația pentru „cuvintele dialectale, roase, tocite”⁶.

Marele merit al autorului unei „poetici” rurale, aflate deci la granița dintre oralitate și literatură, este realizarea întrepătrunderii dintre două moduri ontologice și artistice. De obicei, colaborarea dintre viața satului și literatură se producea în jurul relației sursă de inspirație – spațiu literar cult, autorul și personajele sale beneficiind de identități

⁴ Marin Sorescu, *Tratat de inspirație*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1985, p. 10.

⁵ *Ibidem*, p. 117.

⁶ Lucian Blaga, *Hronicul și cântecul vârstelor*. Prefață de George Gană, București, Editura Minerva, 1995, p. 17.

stilistice diferite. Aici, autorul cult se retrage discret, dar nu în spatele scenei rurale, mulțumindu-se cu rolul de spectator, ci se retrage îndărăt, în condiția lui de personaj încă nedesprins de statutul de inițiat în misterele organicității tradiționale. Din perspectivă stilistică, opera *La Lilieci* poate fi studiată cu instrumentele idiomatologiei, subramură a stilisticii literare, care încearcă să evidențieze „sistemul de reguli care funcționează pentru un ansamblu de texte, constituit pe baza unor criterii extradiscursive (genetice, spațio-temporale, socio-culturale)”⁷, deși analizele marilor stilisticieni Leo Spitzer, Karl Vossler, Erich Auerbach, H. Hatzfeld, Tudor Vianu susțin continuitatea între detaliul stilistic și logოსul comun al culturii în care este integrat respectivul text. Pe de altă parte, textul literar cult a fost studiat din prisma relațiilor intrinseci pe care le stabilește cu matricile imaginației folclorice, așa cum este cazul formaliştilor ruși, care au urmărit sistematic valorificarea procedeeelor oralității în narațiunea literară⁸.

Plasând demersul sorescian într-o istorie literară a apelului la filonul folclorizant, codul din *La Lilieci* se situează între modalizarea nostalgic-idealizantă a lui Anton Pann sau Ion Creangă și mitizarea recreatoare a lui Caragiale, Ștefan Bănulescu sau Ștefan Agopian. Departe de suprastratul nostalgic-rememorativ sau redus la preluarea formelor și a unor motive recurente, cum este cazul literaturii romantice fixată pe rădăcini folclorice recunoscute, și nici extrăgând doar nuanțele unei atmosfere simbolic-fantastice, neoromantice, ca în cazul baladiștilor Cercului literar de la Sibiu, nefolclorizând mijloacele prozodice din admirație necenzurată pentru literatura populară, opera lui Marin Sorescu întrece profilul a ceea ce I. Oprișan numea „integrarea sub specia umorului a structurilor și motivelor populare”⁹.

Ne propunem să identificăm topografia discursivă a paradoxului „tradiției *in actu*”, mecanismul regenerativ al elementelor culturii populare, adică procesul convenționalizării conjuncturalului, nașterea arhetipului restrâns și recent al unui spațiu și timp bine delimitate și apropierea acestuia de către literatura cultă.

⁷ Monica Spiridon, *Despre „aparența” și „realitatea” literaturii*, București, Editura Univers, 1984, p. 183.

⁸ Analiza lui Eichenbaum asupra nuvelei *Mantaua* a lui Gogol, analiza lui Șklovski, care compară procedee comune în proza lui Tolstoi, Maupassant și poezia folclorică rusă.

⁹ I. Oprișan, *Prezența multiplă a culturii populare în literatura română contemporană*, în vol. *Temelii folclorice și orizont european în literatura română*. Sub îngrijirea științifică a dr. Ovidiu Papadima, București, Editura Academiei, 1971, p. 449.

Acest proces al relevării „canonului” tradiției populare – în ipostaza deliberat intensivă, restrânsă în granițele satului cunoscut – are drept bază redarea autenticului discurs al oamenilor locului, analizat și de etnografie, în sensul a ceea ce școala antropologică anglo-saxonă numește „etnografia vorbirii”, având ca obiect analiza funcțiilor vorbirii într-o comunitate dată și cu o cultură specifică și a acelor selectări tipice ale codului lingvistic, prin care se elaborează mesaje specifice¹⁰.

Trebuie să ținem cont de faptul că în mediul popular, creativitatea lingvistică este o creație în sensul slab al termenului, căci, așa cum observa undeva Constantin Brăiloiu, conștiința discursivă rurală creează doar sinteze de locuri comune, formule *passe-partout* sau vaste repertorii de greșeli fonetice, marcate în *La Lilieci* chiar grafic de către autor. Aceste fonetisme, majoritatea din specia *aferezei*, uneori contaminări fonetice, care generează hazul prin schimbarea drastică a sensului, sunt pricinuite de vioiciunea foneticii sintactice specific oltenești, a plăcerii confesive, molipsitoare și a apetenței spre concizie. Nu este deci cazul unui „ritual al textualizării spontane”, cum afirmă Marin Mincu, „un discurs care se vorbește”¹¹, o căutare a limbii perfecte, ci o asumare a limbii în uz.

Graiul bulzeștean cumulează și reminiscentele acelei incantatorii aritmice, de fluentă sacadată și enumerare sinonimică, provenind din descântece și blesteme, bine reprezentate în universul lingvistic al *Lilieilor*. Deși extrem tranzitivă, această poezie cotidiană își află descendența clară în substratul poeziei populare, care de altfel respinge atât naturalismul, cât și idilismul.

Poetul Marin Sorescu este înregistratorul activ al acestei paradigme discursive, autoincluzându-se el însuși în fenomenul povestitului, modelul actanțial prin care „gura lumii”¹² reproduce semnificațiile etno-psihologice familiare bulzeștenilor, printr-un apel constant la *pattern*-uri folclorice bine exemplificate (mai ales cuvântul incantatoriu din magia populară și

¹⁰ Dell Hymes, *Models of the Interaction of Language and Social Life*, SUA, 1972, apud *Poetica americană. Orientări actuale*. Studii critice, antologie, note și bibliografie de Mircea Borcilă și Richard McLain, p. 88-89; direcția „noi etnografii”, în David Kaplan, Robert A. Manners, *Cultura Theory*, New Jersey, 1972.

¹¹ Marin Mincu, *Poeticitate românească postbelică*, Constanța, Editura Pontica, 2000, p. 180.

¹² „Gura lumii” este de fapt modul de manifestare, moralizator și bârfitor, ca „opinie publică difuză”, a vechii obști sătetești, observă Henri H. Stahl în *Istoria socială a satului românesc*. Ediție îngrijită de Viorica Nicolau, București, Editura Paideia, Colecția Fondul Restitutio, 2003, p. 53.

„didascalie” specifică etnologiei interne – recunoașterea unor tipologii umane, mitizarea unor fapte anodine, poreclele ș.a.).

Două sunt determinantele canonice virtuale pe care le vom supune încercărilor unei hermeneutici orientate. În primul rând, ne punem întrebarea existenței unui „canon” al culturii populare relevant pentru opera *La Lilieci*, în sensul consacrat, al analizei obiectelor și faptelor care participă împreună la creionarea unui sistem paradigmatic ce beneficiază de o scară de valori intrinseci. În acest sens, vom opta pentru sublinierea exigențelor estetice și ontologice ale spiritualității populare, care își conține legile de funcționare și mecanismele tipizării modurilor sale de manifestare. Criteriul eșalonării este în acest context axiologia sacrului, în domeniul ritualic, și gradul de întâlnire dintre sacrul performat sau doar proiectat și profanul valorizării estetice a textului folcloric, care „povestește” ritualul, îl consacră, fixându-l într-un canon estetic.

Vom identifica deci un canon tradițional: cutumiar, etic-estetic, lingvistic, metafizic-divinatoriu, aceste moduri de a fi ale lumii tradiționale fiind inclusiv meta-rituale, prin conștiința participativă a țăranilor olteni, dar mai ales existența canonului este asigurată de înaltul grad de coeziune al instinctului colectiv, identificabil în constantele spiritualității domestice a bulzeștenilor. Pertinența încadrării existenței bulzeștenilor, așa cum reiese ea din descrierea literară la care ne referim, în cadrul conceptului de „popular” este subliniată de o definiție oferită de folcloristul italian Giuseppe Cocchiara, care așază sub semnul acestui concept „tendința, nevoia și exigența individului care trăiește laolaltă cu ceilalți, gândește cu un suflet al său care e și sufletul celorlalți, al micii lumi vaste care îl înconjoară și în care se cuprinde realitatea și istoria sa”¹³.

În afara descrierii literare – aflată la limita genului liric, în care opera este integrată datorită așezării în pagină aleasă de autor, și narativitatea provenită tocmai din specificul folcloric al discursului personajelor, specific de care se molipsește însuși fostul martor al faptelor de viață tradițională –, și descrierea etnografică ține seama de faptul că „nu există relații naturale între lume și limbaj, între semnificat și semnificat, ci elaborări culturale”¹⁴.

¹³ Giuseppe Cocchiara, *Istoria folcloristicii europene. Europa în căutare de sine*. Traducere din limba italiană de Michaela Șchiopu, București, Editura Saeculum I. O., 2004, p. 12.

¹⁴ François Laplatine, *Descrierea etnografică*. Traducere de Elisabeta Stănculescu și Gina Grosu. Prefață de Elisabeta Stănculescu, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 68.

Cum poate acest „canon” accentuat ritualic să accepte simbioza literar-estetică propusă de universul literar, dat fiind exclusivismul identitar și regula centripetă de supraviețuire a cosmosului rural? Aceste întrebări ale etnologului sunt de fapt motivații de sondare a organizării recurențelor literar-antropologice din *La Lilieci* și a capacității de semnalizare, în / prin text, a intruziunii unei identități *outsider*, cu multiplele ei fețe (conștiința reflectantă, agent creator, comentator sau martor, arhitextul ca alternativă hermeneutică a comentariului direct ș.a.)

Memoratele de familie sunt fragmente ale discursului autoimagineal, moduri de afiliere și reafiliere la specificul intelectual-afectiv al colectivității. De multe ori, aceste mărturii ale conștiinței de neam sunt relaționate cu arhitexte folclorice, scripturale, prezente în cultura spirituală consacrată. Antropologia interpretativă nord-americană a creat ideea „culturii ca text”; reprezentantul de seamă al acestei direcții, Clifford Geertz, vede textele etnologice, de investigație și descriere a mediilor populare, în literaritatea lor incipientă.

Arhitextele folclorice nu rămân în umbra normei interne de funcționare a simbiozei ritual-text, ci sunt mai ales modalități prolifiche ale repunerii în viață a acestui inventar de texte. Recontextualizarea estetică a acestor „mici coduri” devine o interesantă formă de remotivare referențială a conținutului și mediului care le-a generat. Comparațiile mitologice, perfect integrabile în literatura folclorică, demonstrează productivitatea acestui palier livresc special al cosmosului din Bulzești, care ar putea fi înțeles, la o primă vedere, ca un complement firesc al imaginarului mitogenetic sorescian, bine-cunoscut din alte spații lirice. Astfel, *Baba*, personaj important al epopeei, este asemănată cu o „samodivă”, copiii omoară gușterul „ca Sfântul Gheorghe”, copiii sunt ca „tata soarelui și mama ploii” sau „parcă e corabia lui Tata Noe”, iar eroii textelor istoricizante, cu largă circulație în folclor (specia „tradiții”), consacră personaje istorice recurente în baladele populare care circulă în spațiul oltenesc: Baba Novac și Mihai Viteazul. În fine, Bulzeștiul are și un folclor local, care clasicizează anumite evenimente, dar mai ales pe eroii locului (poveștile și cântecele despre Trancă sau Cârstea, dar și eroine feminine de excepție). Dintre aceste producții folclorice dinamizate de procesul circulației, „cântecele despre întâmplări contemporane se dovedesc a avea viața cea mai scurtă și o arie de răspândire mai

redușă”¹⁵, fapt dovedit și de finalul povestirii unei astfel de experiențe rămase în memoria colectivă un anumit interval de timp: „O fi existat, o fi tășnit din ciutura asta înfundată și vreun cântec / dar acum nu-l mai știe nimeni” (*Nunta la Picioroga*, cartea a III-a).

Episodul *duminicii fără porecle* dezvăluie tendințele cratice ale mentalității arhaice, autocentrice și mereu avidă de semnificarea etichetelor abstracte. James Frazer observa că, „neputând să facă o deosebire clară între cuvinte și lucruri, primitivul își închipuie că legătura dintre nume și persoana sau lucrul denumit cu ajutorul acestuia nu este numai o asociație arbitrară și ideală, ci o legătură reală și esențială, ce unește numele cu persoana”¹⁶. De fapt, în universul denominației proliferante, chiar și obiectele primesc nume: fântânile, copacii, porțile (*A trimis vorbă*, cartea a II-a). Se relevă, în acest caz, un mecanism mitico-simbolic, o viziune semiotică arhaică, ce lărgeste posibilitățile denotației, căci „dezvăluie atât laturile vizibile pentru toți, cât și însușirile ascunse privirii profane”¹⁷. Fiind un spațiu al rețelelor de neam, Bulzeștiul este și un univers al genitivului, căci fiecare îns poartă cu sine pecetea stilistică și denominativă a spiței (formulele „alui”). În plus, indivizii își apără conștiința etnică prin „afișarea directă a semnelor și semnalelor vizibile: veșminte, limbă, habitat ș.a.”¹⁸, oricât de ciudate sau anodine ar fi acestea pentru ochii străini.

Rolul spectatorului implicat este astfel de a semnala faptele memoriei, desprinzându-le din continuumul verbal al irelevantului cotidian și al secularei „guri a lumii”, miturile nefiind decât experiențe individuale, care și-au câștigat adevărul, exemplaritatea prin veșnicul proces al întrebuițării, reproducerii și corupției semantice și funcționale. Șablonul, din orice compartiment al ontosului ar face parte, acționează restrictiv, atunci când utilizatorul tinde să sublinieze o semnificație curentă, bine-cunoscută în cadrul aceleiași mari familii tradiționale care este satul sau, din contră, are rostul sublinierii identității participantului la un anumit tip de experiențe ieșite din

¹⁵ Cuvânt introductiv de Marcel Locusteanu, Ilie Mitu, Aurelian I. Popescu, la antologia *Cântec vechi din Oltenia*. Prefață de C. S. Nicolăescu-Plopșor, Centrul de Istorie, Filologie și Etnografie Craiova, 1967, p. 18.

¹⁶ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. II. Traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva, 1980, p. 227.

¹⁷ Ivan Evseev, *Cuvânt – simbol – mit*, Timișoara, Editura Facla, 1983, p. 129.

¹⁸ Fr. Bart, *Les groupes ethniques et leurs frontières* (1995), apud Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier, Richard Pottier, *Noțiunile-cheie ale etnologiei*. Traducere de Dana Ligia Ilin, Iași, Editura Polirom, 2001.

cotidian, dar care devine, prin folosirea semnelor colective, un mod de confirmare a apartenenței la neam. Universul țăranilor lui Sorescu demonstrează coexistența formelor noi cu cele vechi, „caracterul de palimpsest”¹⁹ al culturii tradiționale.

Experiența morții este una dintre aceste ieșiri periculoase din familiaritatea întregului, însă confesiunea visului funest echilibrează sufletul care primește semne din „cealaltă lume”, reafirmând asemănarea salvatoare prin metafore desprinse din ritual și apoi prin lungile „pomelnice” ale neamului „de dincolo”. Studiind problema „practicii aproape universale a provocării viselor cu scopul de a intra în legătură directă cu ființele invizibile, și mai ales cu morții”²⁰, Lucien Lévy-Bruhl observa că experiențele onirice ale primitivilor funcționează după anumite scheme modelatoare oferite de credințele colective²¹, care ajung să obiectiveze aceste procese atât de subiective; metafora poetică, dar semnificativă din punct de vedere ritual, a viselor comune, hrănite din același substrat familial accentuează relevanța simbolică a experiențelor onirice: „Dar ăsta e visul mamei, al Bălii / Țin minte cum l-a povestit când eram mică... / Ce, s-au terminat visele, stocul familiei, / Visăm în reluare?” (*Se desprimăvărează*, cartea a III-a). Frământată într-o noapte de imaginea bărbatului mort, Ronceoaia are impresia unei reîntâlniri cu sufletul avimorf al acestuia, încât ajunge la concluzia onirică a identificării morților din sat cu neamul de păsări din copaci (*Chirip-chirip*, cartea a II-a).

Correspondențele microcosmos – macrocosmos sunt proiecții ale unui mediu într-altul, ale sacrului în profan. În *La Liliaci*, probele conștiinței magice ni se arată la tot pasul; lumea aceasta este impregnată de forțele misterioase, familiale, cunoscute și utilizate în sprijinul omului, care e gata să folosească orice strategie a Dorinței și diferite tipuri de „lectură” a energetismului stihial. Și aici, precum în alte spații domestice închise, femeia e păstrătoarea ritualurilor magice sau familiale.

Este știut faptul etnologic al conservatorismului oltenesc în domeniul magiei populare, păstrarea îndelungată în această zonă folclorică a textelor de descântec și a bunei rânduieli a unor rituri străvechi (mai ales a celor funebre!). Bulzeștenii sunt, așadar, adevărați

¹⁹ D. Caracostea, Ovidiu Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*, București, Editura Minerva, 1971, p. 15.

²⁰ Lucien Lévy-Bruhl, *Experiență mistică și simbolurile la primitivi*. Traducere din limba franceză de Raluca Lupu-Oneț, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2003, p. 125.

²¹ *Ibidem*, p. 122.

experți în „știința populară”, performeri sau beneficiari, încrezători sau sceptici, în funcție de vârstă și experiență, dar cu siguranță „duhul eresului” nu s-a stins în acest univers închis asupra propriilor gesturi mitice. Aici se integrează încercările de astronomie populară – care pot părea arbitrar și exclusiv ludice – ale copiilor care încearcă să „măsoare soarele cu bățul” sau asemănarea formei pământului cu cea a mămăligii. Un alt domeniu al științei populare, exersat aici, este cel meteorologic; „filosoful” Moș Pătru pare a fi în posesia unui complicat sistem de citire a vremii (*La Cornul Caprii*, cartea I). Alteori, citirea viselor proprii și citirea vremii se amalgamează firesc, vizându-se o propedeutică a situării conștiente în „pădurea de simboluri” ce face parte din zestrea satului, ajungându-se inclusiv la percepția milenară a individului situat în concordanță cu ritmurile naturii: „Că și timpul e cum își face omul veacul...” (*Vremea e ca omul*, cartea a II-a).

Întâlnim aici și elemente de etno-industrie casnică, în contextul practicilor seculare de colorare naturală: „Femeile vopseau cu frunze de nuc, de arin, / de stejar. Și cu foi de ceapă. / Fierbeau cojile. / Unele vopseau și cu funingine” (*Femei fierbând coji*, cartea a III-a), folosirea nukului, arinului, cepei, cenușii fiind menționată în cea mai importantă monografie despre cromatica populară românească²². De asemenea, întâlnim liste de plante folosite în diverse scopuri magice sau medicale, adevărate pagini de etno-medicină: „Pir, ceapa-ciorii, odolean, / Cârsteioară, avrămeasă, busuiocul fetelor, (...) / Cicoare, de te încingi cu ea / Prima dată când ieși la secerat, / Să nu te doară șalele / Toată vara. / (...) pelin, bun de oprit sângele, / (...) / Torcătoare, de se spală fetele / Pe cap să se mărite (...) / Apoi buruiana împușcată, bună de băntuială, / Când visezi urât, barba-caprii, și câte și mai câte!” (*La dolina lui Prăzaru*, cartea a II-a).

În Bulzești, specialiste ale magiei descântă de „soare sec” sau „de gâlci”, iau „mana vacilor” sau cheamă ploaia în cadrul obiceiului „fierăritului” prin apelul la forța metalelor, conform unei ancestrale credințe magice (*Rugatul ploii*, cartea a II-a). Ambiguitățile sau repetările la nesfârșit ale ritualului (atitudinea sceptică asumată din *A bea gaz*, cartea a VI-a; *Baba Nița*, cea care amesteca două tipuri de descânțece, cartea a II-a) sunt urmări ale nemotivării referențiale (întrebarea copilului: „Dacă se întorc curcile cu gâlcile?”) și demonstrează procesul ireversibil al demagizării, încât textele rămân

²² Tudor Pamfile, Mihai Lupescu, *Cromatica poporului român*, București, Editura Academiei, 1914, p. 124-134.

simple mărturii estetizate, demonstrație a iminentei „amnezii sociale”, cum numea H. H. Stahl, deficiența memoriei noastre care reține doar formele²³.

O altă cauză a mutațiilor suferite de tradițiile ancestrale în cadrul restrâns al colectivității rurale este cea a amestecului celor trei generații care se întâlnesc în orice comunitate domestică, influențându-se reciproc. În afară de prima, a bătrânilor, care păstrează tradiția și a doua, a maturilor, care experimentează tradiția, „generația copiilor crește între două tendințe: pe de o parte, aceștia sorb prin toți porii tradiția de la bătrânii în preajma cărora cresc, pe de alta, prind zvonurile îndepărtate și slabe de viață nouă, pe care n-o înțeleg decât confuz”²⁴.

Demagizarea și apoi remotivare semantică a conținuturilor ritualice este evidentă în fragmentele de folclor infantil care apar în textul sorescian. Receptivi la speciile folclorice, copiii le imită reluând în forme ludice, compozite, aspecte de rit arhaic. Interesant este în acest sens textul *Alimerele*, din cartea a VI-a, unde ni se prezintă imposibilitatea stabilirii sensului original al ritualului („Ce sunt alimerele? Ce sunt alea?... Mere sau alimente?”), el fiind de fapt acel vechi obicei al „strigării peste sat” în varianta lui transilvăneană.

Deși magia bulzeșteană pășește astfel spre suprastratul estetic, coerența acestui univers nu se pierde; mecanismele de resuscitare intrinseci pot fi întrevăzute printr-o lectură etnologică a operei lui Marin Sorescu, și în nici un caz doar literară sau, și mai grav, literală. Lectura etnologică folosește instrumentele unei arheologii spirituale, îndreptată spre aflarea „reminiscentelor dispartate ale vechilor ontologii”²⁵ sau, așa cum atrăgea atenția Mircea Eliade, trebuie să fim conștienți că ne hrănim mereu cu „mituri decăzute și imagini degradate”²⁶.

Satul oltenesc, descris și asumat de Marin Sorescu, se găsește în etapa în care „substratul de credințe străvechi devine simplă formă de conviețuire socială; riturile se transformă în ceremonialuri, chiar în

²³ H. H. Stahl, *Probleme de sociologie a folclorului*, în *Eseuri critice despre cultura populară românească*, București, Editura Minerva, 1983, p. 260.

²⁴ Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*. Ediția a III-a. Cuvânt înainte și notă de Sanda Golopenția, București, Editura Paideia, 2002, p. 45.

²⁵ Antoaneta Olteanu, *Calendarele poporului român*, București, Editura Paideia, 2001, p. 7.

²⁶ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eșeu despre simbolismul magico-religios*. Traducere de Alexandra Beldescu. Prefață de Goerges Dumézil, București, Editura Humanitas, 1994, p. 18.

glume sau povește satirice”²⁷. Tiparele primitive se transformă astfel în spații de interferență ale noilor realități psihosociale; de aceea considerăm necesară citirea psihicului colectiv în esența lui de realitate dinamică, delimitându-ne de stereotipiile existențialiste sau istoricizante, programat sceptice, ale unei ireversibile „căderi în timp” („mioritismul”²⁸). Mereu valabilă, enculturația – ca educație prin praxis și modelare culturală – își denotă eficacitatea în orice actualizare protocolară, prin care gândirea arhaică acționează unitar și se adaptează la existența colectivității, căci „pentru o gândire incapabilă de structuri abstracte, nu poate exista inteligibilitate decât prin angajarea ei în lucruri, coincidând cu lucrurile însele”²⁹.

Cristian Stamatoiu, în eseu său despre lirica soresciană, refuză orice legătură dintre textul lui Marin Sorescu și eventuale analize etnologice pornind de la această operă literară, care nu ar prezenta satul, ci ar fi „o interpretare personală a realității”, oferind „numai câteva fațete ale realității globale”, astfel încât „folcloristul ce ar aștepta o apropiere metodologică față de obiectul de studiu ar fi dezamăgit”³⁰. Trecând peste scepticismul criticului literar, o analiză etnografică a *Lilieciilor* oferă panorama unui bogat folclor al obiceiurilor și aceste fragmente de realitate arhaică nu pot fi înțelese ca simple presupuneri științifice sau exagerări hermeneutice. *La Lilieci* ne oferă informații despre credințele și obiceiurile bulzeștenilor: „strigarea peste sat”, „amenințarea pomilor neroditori” din ajunul Crăciunului (*Amenințarea prunilor*, cartea a III-a), „schimbarea numelui” pentru alungarea/păcălirea bolii, „înfrățirea” sau „însurățirea” (*Lunatecii*, cartea a II-a), reminiscențe din obiceiul arhaic al Călușului oltenesc (*Leancă luat din căluș*, cartea a III-a), precum și alte numeroase rituri apotropaice, propitiatoare, divinatorii sau magice (descoperirea hoțului în *Proba fumului*, cartea a IV-a, numărul parilor din gard în ajunul Bobotezei în *Femeia de peste deal*, cartea a III-a ș.a.).

Din folclorul obiceiurilor de familie, cele mai interesante și bine reprezentate sunt – caracteristice pentru spațiul oltenesc – ritualurile

²⁷ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976, p. 147.

²⁸ Florin Manolescu, *Tema mioritică*, în „Viața românească”, august 1987, nr. 2, p. 74-80.

²⁹ Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*. Traducere de L. Popescu-Ciobanu, Timișoara, Editura Amarcord, 1996, p. 55.

³⁰ Cristian Stamatoiu, *Cariul din limba de lemn. Eseu asupra liricii soresciene*, Târgu Mureș, Editura „Tipomur”, 1995, p. 125.

funebre, în care însă exegeții operei soresciene au văzut de multe ori măsura întrecută a realismului liliecizant. Un exemplu extrem ar fi aici imaginea grotescă propusă de Marin Mincu: „Moartea vorbitoare bulzeșteană, care macină neobosită”. Realismul „halucinatoriu”, înțeles ca un profan aspru, o expertiză seacă a mediului, care învâluie un „univers desacralizat” (Eugen Simion) sau „prozaismul radical”³¹ (Nicolae Manolescu) nu este, așa cum bine observa Ion Pop, decât „o deplină identificare cu masca stilistică a povestitorului popular”³² sau „o re-implicare, decât o reală distanțare”, o „menținere a fiorului antroposofic de relație activă cu ancestralul”³³, cum crede Jeana Morărescu. De asemenea, Mihaela Andreescu observa că „orizontul lui *au-delà* al lumii de dincolo corespunde unei prelungiri a pitorescului în mit, fiind obiectivitatea în fabulos”³⁴.

Într-adevăr, țăranul este un fantast și un realist în același timp³⁵, un ins al coexistenței contrariilor, el este „față sufletească” și „față de lut”, un imaginativ și un fidel al memoriei, un partizan hedonist al vieții și un cunoscător (dar nu împăcat!) al morții, un cerebral și un afectiv. Breșele de fantastic nu-l tulbură, căci acestea sunt „prelungiri hiperbolizate ale realului”³⁶. „Minunea” întâlnirii cu Dumnezeu nu este decât prilejul mult-așteptat al înaintării jalbelor, într-o notă de pragmatism echidistant, așa cum mărturisesc și primele atestări ale lui Herodot despre solii daci trimiși spre cer. „Cel din pătuiuag”, Dumnezeu coborât (la propriu și la figurat) este un *Deus otiosus* specific scepticismului neamului agrar, neam care-și recunoaște greșelile pentru care s-a încheiat timpul fericit „când era Dumnezeu mai jos” (cartea a VI-a)³⁷. Mai multe legende populare oltenești povestesc această schimbare a relațiilor dintre Dumnezeu și oameni: „La facerea lumii,

³¹ Nicolae Manolescu, *Viața la țară*, în „România literară”, nr. 33, 1973, p. 9.

³² Ion Pop, *Un teatru mare cât satul*, în „Transilvania”, nr. 8, 1984, serie nouă, Sibiu, p. 23.

³³ Jeana Morărescu, *Postfața. Ieșirea prin centrul pământului*, în *La Lilieci*, VI. Ediție îngrijită de M. Constantinescu și Virginia Sorescu, Craiova, Fundația „Marin Sorescu”, 1998, p. 206.

³⁴ Mihaela Andreescu, *Marin Sorescu. Instantaneu critic*, București, Editura Albatros, 1983, p. 181.

³⁵ Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii*. Studiu de folclor. Ediția a 2-a, revizuită. Postfață de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I. O., 1995, p. 18.

³⁶ Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Timișoara, Editura Facla, 1980, p. 55.

³⁷ James George Frazer, cap. *Scara cerească*, din *Folclorul în Vechiul Testament*. Traducere de Henry Culler, București, Editura Scripta, 1995, p. 121-135.

cerul era foarte aproape de pământ; însă omul, *nesinchisit* din fire, nu și-a dat seama de această bunătate dumnezeiască, că nu era puțin lucru pentru om să aibă pe Dumnezeu în preajma lui, ca să-i poată cere sfatul ca unui bun părinte, oricând ave vreo nevoie”³⁸.

Fantasticul popular este doar o artă a incertitudinilor prolife, a ezitării necesare în fața enigmelor cosmice, spre asimilarea unor rare porții de sacru. Oricum, soluțiile mistice le sunt mereu bulzeștenilor la îndemână, aceștia știu prea bine să le încerce garanția seculară. De aceea, universul rural autarhic, plin de „știința morții”, știe să-și concentreze infinitul inventar al riturilor funebre (de la semnele de moarte onirice, simbolice, obiectuale la *Atropos*, pasărea *Chirip-chirip*) la sugestive – grotești doar pentru conștiința modernă demitizată – spectacole populare (moartea-nuntă sau înmormântarea cu muzică) în acele veritabile „ghiduri practice” care sintetizează o învățătură arhaică a „cultului strămoșilor”. Putând fi integrată în categoria excepțiilor de la regula numită de James Frazer „la crainte des morts”³⁹, atitudinea țăranilor din Bulzești în privința neamului de dincolo relevă continuitatea perfectă dintre lumi, fiecare nou aspirant la celălalt tărâm „așteptându-și rândul”, „că e-nghesuială mare și pe lumea ailaltă / E gloată rău” (*Paza*, cartea a II-a).

„Zăcășiei morților”, așa cum o numește un cercetător oltean al începutului de secol trecut, Gh. Ciaușanu⁴⁰ – pătrunderea celor morți, din diverse cauze, printre cei vii – îi este anihilată contrapartea nefastă (prin cunoscutele procedee de destrigoire) și devine un fenomen natural al întrepătrunderii dintre cele două semicercuri ontice: „lumea albă” și „lumea neagră”, crepusculară. „Schimburile de semne cu străbunii” sunt astfel înțelese la propriu (vezi trimiterea de știri printr-un muribund-poștaș în *Lenea*, cartea a II-a), colaborări pecetluite de înțelegerea profundă, generalizată, a tranzitoriei intermundane, precum și a existenței unor praguri revelatorii.

Spectacolul celebru al festinului din cimitir, văzut ca acumulare nesemnificativă de „gesturi meschine”⁴¹ sau ca probă decisivă a

³⁸ I. Otescu, *Credințele țăranilor români despre cer și stele*, București, 1907, p. 45, apud Tudor Pamfile, *Cerul și podoabele lui după credințele poporului român*, București, Socec&Sfetea, 1915, p. 4.

³⁹ James Frazer, *La crainte des morts*. Prefață de Paul Valéry, Paris, Editions Emile Nourry, 1934.

⁴⁰ Gh. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, București, Socec&Sfetea, 1914, p. 118.

⁴¹ Al. Andriescu, *Relief contemporan. Scriitori și cărți*, cap. *Poemele rurale ale lui Marin Sorescu*, Iași, Editura Junimea, 1974, p. 47.

„sentimentului nutriției” (Eugen Simion), nu este decât demonstrația acestei normalități, bine asumată de conștiința populară, a asocierii celor două fețe ale lumii. De fapt, în mentalitatea arhaică, fiziologia morții nu are nimic diferit de cea a vieții, ba chiar textul sorescian ne pune în vedere adevărul simplu că „morții noștri mănâncă odată cu ai vii” (*Rădăcina grâului*, cartea a III-a), așa cum strămoșii romani, spirite pragmatice și mistice în aceeași măsură, amenajau în morminte acele *culina*, bucătării pentru trebuințele morților.

Dincolo de descrierile naturaliste ale exordiului gurmând, asumate cu deplină plăcere de povestitorul-privitor, aceste episoade hedoniste denotă valoarea arhaică a comensualității, transformarea fiziologiei în sociologie⁴², evocarea aceluși sentiment al apartenenței, succedaneu al oricărui ritual colectiv performat în satul oltenesc („la govie”, „la lăsată secului” etc.). În cadrul întâlnirilor cu finalitate culinară din cimitir ale țăranilor lui Sorescu este demonstrat „rolul de mediator al alimentelor, care se concretiza în agapa sau festinul ritualic ce restabilea relația între oameni și divinități”⁴³. De fapt, în satul românesc descris în *La Liliaci*, atmosfera funebră a fost mereu înseninată prin efectul purificator al ritualului ce marchează comuniunea dintre cele două lumi.

Prezentul continuu (observat de Mircea Iorgulescu⁴⁴ în sensul unui pragmatism laicizant) este de fapt expresia *kairoticului* sărbătoresc, timpul interior al ritualului, al „eternei reîntoarceri” (*La strigat: „Aceleași vorbe de 2000 de ani”*, cartea I). Timpul folcloric⁴⁵ este, de fapt, combinația dintre timpul ritual și timpul miraculosului, fiind opus timpului istoric măsurat obiectiv. De aceea, acest timp-havuz al culturii noastre minore, simțit și în universul sorescian, nu este un timp al căderii, ci un „trecut în vigoare”, cu supape neașteptate deschise spre sacru. Un argument lingvistic în acest sens este folosirea unor timpuri verbale specific oltenești – forme tari ale morfologiei verbale – rezultând o oscilație permanentă între trecut (perfect simplu) și prezent. În același sens, Edgar Papu va observa, într-un articol despre *La*

⁴² Observații despre problema hranei ca mediator între natură și cultură în Georg Simmel, *Sociologia prânzului* și Claude Levi-Strauss, *Mitologice*. Vol. I: *Crud și gătit*. Traducere de Ioan Pânzaru, București, Editura Babel, 1995.

⁴³ Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1997, p. 21.

⁴⁴ Mircea Iorgulescu, *O viziune a satului*, în „România literară”, nr. 20, p. 5.

⁴⁵ Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie medievale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 370-371.

*Lilieci*⁴⁶, că stilul narativ liliecizant se opune tiparului moldovenesc. Digresiunile migăloase, autogenerându-se la nesfârșit și provocând voluptăți stilistice receptate în primul rând de către narator sunt înlocuite în opera lui Sorescu de acea concizie oltenască a vorbei. Însă acest tipar stilistic nu este o dovadă implicită a impersonalității ontice a rasei oltenești, cum crede Edgar Papu, acest adevăr fiind asimilabil întregului univers popular, a cărui vitalitate se bazează tocmai pe cunoașterea și recunoașterea inventarului discursiv și narativ.

Modelul folcloric ce vine în întâmpinarea acestui stil narativ sorescian este situabil între fabula densă, deschisă înregistrării tarelor societății rurale, în care plăcerea faptului și a povestirii lui depășește rigiditatea moralei pe care o conține, și snoava, care ar trebui să releveze eternul conflict produs în imaginația populară, între tipul real și tipul ideal, între idealul ontologic și contrapartea lui empirică. De aici, intenția subtextuală a naratorilor (nu a autorului!) de a puncta o aparentă sancționare a defectelor, cronici ale nebuniei, prostiei, lenii, ale ciudaților specializați. Bine receptate de către cititorii *Lilieciilor*, ba chiar absolutizată această ipostază a epopeii bulzeștene, fragmentele de acest gen pot fi integrate în ceea ce antropologul A. R. Radcliffe-Brown numea „raporturi de glumă” (*joking relationship*)⁴⁷ stabilite între membrii unei comunități umane, încadrându-se în normalitatea schimburilor simbolice.

Dar lumea bulzeșteană, intim legată de universul culturii populare, nu va ajunge la bestiarele medievale – filtrate de imaginarul romantic, de exemplu – și nici nu culminează metafizicizant, ca în romanul sud-american. Și nici snoava nu se reduce la rolul ei de indice-pretext pentru impunerea unor principii morale. Un umor dens prin jocul de lumini și umbre al spiritului popular vine să atenueze și covârșitoarea axiologie a pudibonderiei sociale și „sentimentul tragic al ființei”. Un final interogativ, cu valoare de garanție eternă, suspendă aparent povestirea într-un existențialism *sui generis*: „De ce să mai trăiești?” (cartea a V-a). Cu toate acestea, universul bulzeștean nu poate cădea în vreo lipsă de rost, căci, așa cum observa undeva Henri Wald⁴⁸,

⁴⁶ Edgar Papu, *La Lilieci III*, în „Ramuri”, Craiova, 1982, p. 3.

⁴⁷ A. R. Radcliffe-Brown, *On Joking Relationship*, în vol. *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952, p. 90-91, apud Nicolae Constantinescu, *Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie*, București, Editura Univers, 2000, p. 145.

⁴⁸ Henri Wald, *Puterea vorbirii*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 36.

limba română a știut să păstreze relația etimologică între organul vorbirii (lat. *rostrum*) și producerea dinamică a sensului („rost” și „rostuire”). De aici nevoia insașiabilă de păstrare prin „vorbe de duh” a semnificațiilor acestui micro-organism social care ni se prezintă în *La Liliiec*, cum ar fi prezentarea „biografiilor” – arbore genealogic, care vor reuni viii cu morți (*Pomelnic*, cartea a II-a).

Bulzeștiul este o *colectivitate-memorie*⁴⁹, adică memoria colectivă se creează continuu printr-un dialogism polimorf al auto-martorilor, auto-comentatorilor („administratori ai memoriei”, ca mama Nicolîța sau Moș Pătru, cel care este „miglișat” de copii să le spună poveștile familiei, în *Vâlnicul de lână*, cartea a III-a). Astfel, trecutul supraviețuiește generos în jurul oamenilor, fiind reinițiat de reprezentanții sinelui colectiv, care furnizează grăitorilor periodici toate datele întoarcerii înapoi. De aceea, nu este bizar că un personaj al *Liliiecilor* este un „cititor în trecut” sau că personajele au mereu aceea nostalgie a rânduieșilor originare. Trebuie subliniat că, așa cum atrag atenția cercetătorii colectivităților tradiționale, această supra-memorie este o memorie lacunară, indicială, imperfectă, indefinit negociabilă, și nu un depozit imuabil.

Cultura populară spirituală, care cuprinde „un sistem de comportamente interindividuale și de intergrup”⁵⁰, oferă membrilor colectivității arhaice și mijloacele de comunicare despre faptele prezentului, factor de coeziune în cadrul grupului. Textul *A trimis vorbă*, din cartea a II-a a *Liliiecilor*, ne oferă panorama bine păstrată din timpuri străvechi a colectivității sătești în momentul strângerii forului satului – echivalent al „poienii lui Iocan” moromețiene. Marin Sorescu, împrumutând perspectiva privitorului – om al locului, descrie „muierile cu fuste lungi, împrubodite / Peste cap, bătrânele cu peșchire / Bărbații în nădragi de dimie / Prinși cu brâu roșu, minteanul pe umeri ca toga, / Moșii în cioareci, / Copiii în cămășuici cusute frumos...”.

Naratorii acestor spații solidare cu trecutul sunt creatori de „memorate” – povestiri de viață, amintiri și evenimente –, știut fiind faptul că aceste colectivități-memorie supraviețuiesc prin aportul nucleelor narative care se țin mereu în jurul realității cunoscute;

⁴⁹ Sanda Golopenția, *Intermemoria: studii de pragmatică și antropologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 30-56; „Înțeleg prin colectivitatea-memorie orice colectivitate care satisface următoarele condiții: (a) toți membrii ei se cunosc; (b) toți membrii ei sunt în contact vorbit; (c) toți membrii ei sunt în contact ritual” (p. 36).

⁵⁰ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 7.

Bulzeștiul, prin procesul povestirii autotelice, devine o „societate transparentă”⁵¹ sau „secundară”⁵² sau „recesivă”⁵³. Majoritatea fragmentelor narative care circulă în Bulzești poartă marca vetrei materne, cunoscut fiind „rolul femeii în răspândirea și elaborarea poveștilor, până la structura propriu-zisă a unor imagini și motive care păstrează genetic întipărită viziunea maternă”⁵⁴. În imaginarul narativ dinamic integrăm și biografiile dialogice ale membrilor colectivității și toate acele *lieux de mémoire*, clișeele pătrunse din literatura folclorică vie, valorificări ale experiențelor personale devenite bun al colectivității de povestitori, astfel încât „copilul va culege cât mai mult din masa uriașă a sedimentărilor folosite ce zac în limbajul curent și în faptele narate”⁵⁵.

În afară de matca epică prin care duhul Bulzeștilor își face simțită prezența în opera lui Marin Sorescu, o poezie specific oltenească a afectelor învăluie acest univers. Caracteristice Olteniei de șes, avânturile lirice – situate între patetismul imemorial al elegiilor, cântece de dor și jale și satiricul moralizant al strigăturilor la horă – denotă o „precumpănire erotică, o agresivitate meridională, de tonalitate senzuală”⁵⁶. Apetențele erotizante ale spiritului oltenesc sunt vizibile chiar în recurențele idealist-nostalgice (*Rânduiești*, cartea I) sau în cele naturaliste, ale dihotomiei bărbat-femeie („junghiul” și „tusea”, cum subliniază undeva Sorescu), încărcate semantic de febra misogină de esență populară. Aceste personaje schematice, reprezentând ideea de gen, par din aceeași categorie cu „femeia-paracliser” a lui Ștefan Bănuțescu „pe care Dumnezeu o făcuse numai din câteva cioplitori mari și repezi”⁵⁷ sau cu personajele „Muierea” și „Bărbatul” din epopeea paremiologică antonpannescă.

Filonul canonic popular din *La Lilieci* se întâlnește întrucâtva cu

⁵¹ Gunar Skirbekk, *Rationality and Modernity. Essays in Philosophical Pragmatics*, New York, Oxford University Press Inc., 1993, apud Sanda Golopenția, *op. cit.*, p. 35: „Într-o societate transparentă nu este necesar ca oamenii să vorbească spre a înțelege rostul a ce se petrece în jurul lor...”.

⁵² Virgil Nemoianu, *O teorie a secundarului – literatură, progres și reacțiune*. Traducere de Liviu Szasz Câmpeanu, București, Editura Univers, 1997, p. 201.

⁵³ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, București, Editura Eminescu, 1983.

⁵⁴ D. Caracostea, *Poezia tradițională. Balada populară și doina*, vol. II, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 487.

⁵⁵ Eugeniu Speranția, *Basmul ca mijloc educativ*, în vol. *Studii de folclor și literatură*, București, Editura pentru Literatură, 1967, p. 138.

⁵⁶ Ovidiu Bârlea, *Folclor românesc*, vol. II, București, Editura Minerva, 1981, p. 387.

⁵⁷ Ștefan Bănuțescu, *Cartea Milionarului*, București, Editura Eminescu, 1977, p. 196.

acea veritabilă „mitologie a câmpiei” din opera dobrogeanului Ștefan Bănulescu, la care influența catalitică bizantină, specifică sudului țării, este evident prezentă. Însă, în proza lui Bănulescu, identitatea stilistică a autorului depășește buna orânduială a existenței personajelor sale, mergând spre o proprie irealitate desprinsă, prin mijloacele autorului cult, din „citatele” de spiritualitate populară.

Țăranii lui Sorescu nu-și pun atitudinea contemplativă în serviciul unei ordini transcendente; ei nu-și propun găsirea căilor unei întrevederi nemediate cu absolutul, ci își dezvoltă involuntar un simț al sondărilor unui „aici” și al unui „acum”, dilatate la maxim. Conștiința liliecizantă e o oglindă hipersensibilă care reflectă și refractă un sublim al cotidianului. Lumea bulzeștenilor subzistă în labirintul organizat al ritualurilor existenței, în simplitatea ontică a ceremonialității participative. Ochiul detașat, al unui lector străin de ritmul existenței oltenești și de cheia interpretării sale etnologice, este chemat să facă necesarul compromis de a intra în acest canon-joc.

Résumé

En ce qui concerne l'ethnologie, le cycle des poèmes *La Lilieci* ne représente pas – comme l'on affirme souvent dans le contexte de la critique littéraire – un panorama fictionnel du village Bulzești, le village *artifex*, création de l'ironiste qui aspire à rompre avec la tradition. Intégré dans le territoire ethnographique superordonné, l'univers rural projeté par Marin Sorescu montre son adhésion parfaite aux coordonnées universelles du monde traditionnel de l'Olténie. On s'assume, dans ce projet descriptif, la complémentarité des avatars ethnologiques et de leur transformation poétique. Les architectes folkloriques sont des raisonnements pour les liaisons entre la réalité et le texte, ils valorisent le potentiel du quotidien et les expériences originaires auxquelles l'univers imaginaire fait appel. Les paysans de Sorescu n'adoptent pas l'attitude contemplative pour sonder le transcendant; par contre, ils mettent l'accent sur les sens du réel, la vie rituelle et les forts liaisons intracommunautaires.

SILVIA CIUBOTARU LA 60 DE ANI

Ioana REPCIUC

Doamna cercet. pr. dr. Silvia Ciubotaru face parte din categoria restrânsă a persoanelor datorite cu o adâncă discreție, un simț al privirii înțelegătoare și al priceperii dincolo de cuvinte. Am cunoscut-o, mai întâi, ca simplu cititor al remarcabilei sale monografii asupra nunții moldovenești. M-a încântat nu numai bogăția documentării și analiza fină a detaliilor acestui impresionant ceremonial tradițional, ci și vivacitatea, rar întâlnită într-un discurs științific, a scriiturii Domniei Sale. Urmărindu-i virtuozitatea stilistică și amplitudinea neforțată a întâlnirii semnificațiilor etnologice cu cele general-culturale, o priveam prin prisma unui timp inițial, al desfășurării, al curiozității întru cunoaștere. Mai târziu am descoperit și celălalt timp, al personalității cercetătoarei, care pare să-și conserve, dintr-o modestie uneori greu de înțeles, întreaga energie afectivă și intelectuală, pasiunea și dinamismul, în folosul acelei primordialități a scrisului despre oameni, orientat spre chintesența temelor abordate.



Debutează în activitatea de cercetare științifică chiar înainte de a fi fost încadrată (în anul 1971) la *Departamentul de Etnografie și Folclor* al Institutului de Filologie Română „A. Philippide” din cadrul Academiei Române, filiala Iași, și anume încă din timpul studiilor universitare, la Facultatea de Litere, când participă la anchetele de teren în satele din Moldova, inițiate în perioada vacanțelor studențești. O cercetare intensivă asupra culturii populare din comuna ieșeană Vânătorii va inspira primul său articol de specialitate, apărut în 1970 (*Repertoriul teatrului folcloric din comuna Vânătorii*), și se va

materializa, un an mai târziu, într-o consistentă monografie folclorică, realizată în colaborare cu profesorul Ion H. Ciubotaru.

Putem spune că doamna Silvia Ciubotaru împlinește circa 40 de ani de cercetare a culturii noastre etno-folclorice, ani pe care i-a dedicat în special constituirii Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, adunării, începând din anul 1974, a materialelor din peste 80 de localități din spațiul moldovenesc, activitate dublată apoi de realizarea unor antologii de texte, și de sinteze sau comentarii temeinice pe baza acestora. Mi-a vorbit adesea cu seninătate și recunoștință despre anii de „teren”, despre profunzimea spirituală a acelor femei simple care și-au spus descântecele sau poveștile în prezența ei caldă, încurajatoare. Mi-a demonstrat astfel câtă nevoie este să investești admirație pentru acest etern suflet rural pe care-l cercetezi, să ai deplina conștiință a intrării nemijlocite în sacralitatea unei locuințe țărănești.

De-a lungul acestor ani de existență în preajma culturii noastre tradiționale, îndreptarea spre ascultarea empatică a interlocutorilor din lumea satelor și lectura atentă a bibliografiei de specialitate i-au oferit siguranța cunoașterii profunde a realităților etnoculturale, precum și a metodelor de cercetare specifice domeniului. De aici orizontul larg pe care-l acoperă lucrările Domniei Sale și varietatea abordărilor etnologice a strigăturilor, basmelor, descântecelor, doinelor sau elementelor de artă populară și de comportament ritualic.

Traseul științific parcurs de doamna Silvia Ciubotaru mărturisește inițierea continuă în subdomeniile cercetării etnologice. De pildă, cunoașterea strigăturilor, specie folclorică cu care s-a întâlnit inițial în contextul real al performării lor, în satele Moldovei, o demonstrează în studiul *Repere ale satirei în lirica populară*¹ și apoi în ampla monografie *Strigături din Moldova*, publicată, în anul 1984, în cunoscuta serie a „Caietelor Arhivei de Folclor”. Așa cum observa folcloristul clujean Nicolae Bot, analizând validitatea științifică a acestui volum, „studierea textului și a contextelor de performare conduce la constatări pertinente, unele corectând afirmații mai vechi, considerate în bibliografia de specialitate adevăruri de necontestat”²; autoarea restabilește adevărul unor date etnologice în privința acestei specii folclorice, cum ar fi vechimea strigăturilor românești, relația

¹ Publicat în „Anuar de lingvistică și istorie literară” (ALIL), tom. XXV, Iași, 1976, p. 143-147.

² N. Bot, *Caietele Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei*, vol. IV-VII, în „Anuarul de Folclor” (AF), V-VI, Cluj-Napoca, 1987, p. 435.

ancestrală a acestora cu dansul și cântecul de joc, genealogia unor metafore legate fie de existența cotidiană, fie de un substrat magic-ritual, pledând pentru reconsiderarea vastului repertoriu expresiv al strigăturilor satirice, de joc, de nuntă sau liric-sentimentale, și apreciind vitalitatea strigăturii moldovenești. Impresionează reflecțiile pertinente asupra unei adevărate estetici a urâtului și analiza modalităților de realizare a comicului, paginile despre strigătura satirică, susținută compozițional de „contrastul bergsonian dintre viu și mecanic, dintre viață și formalism”³.

Înzestrată cu un fin simț artistic, probat de pasiunea constantă pentru artele culte, dar pe care a știut să o reinvestească admirabil în cercetarea „artei primitive” (cum o numește antropologul Franz Boas), doamna Silvia Ciubotaru a dat analize de poetică a textelor folclorice, care însoțesc acel stil melodic arhaic din ținutul Rădăuților, (*Bătrâneasca*), publicate în primul volum al „Caietelor Arhivei de Folclor”⁴, studiu în care subliniază valoarea expresivă a acestor texte, specializate din perspectiva melodicității, dar ale căror versuri se integrează perfect unui vast areal folcloric românesc. Ornamentica și cromatica specifice artei textilelor din casele țăranilor moldoveni, au fost cercetate în două volume realizate în colaborare, unul în 1982, dedicat zonei Botoșanilor⁵, spațiu natal al Domniei Sale, urmat de al doilea, în anul 1988, ce cuprinde un număr impresionant de planșe alb-negru și color, majoritatea inedite. Volumul este precedat de o analiză a funcțiilor utilitare, magice și estetice ale acestor obiecte rituale, nelipsite în riturile de trecere („poduri”), și de o tipologie detaliată a ornamentelor⁶.

Privirea specialistului îndreptată spre motivele arhaice de pe *mâniștergurile* costumului nupțial sau oferite nuntașilor⁷ se va face simțită imediat, în lucrări dedicate ansamblului ritual și spectacular al nunții tradiționale, cercetare aprofundată care va deveni o elogiată

³ Silvia Ciubotaru, *Strigături din Moldova. Cercetare monografică*. Cu un capitol de etnomuzicologie de Viorel Bârleanu și Florin Bucescu, în „Caietele Arhivei de Folclor” (CAF), IV, Iași, 1984, p. XXV.

⁴ Florin Bucescu, Silvia Ciubotaru, Viorel Bârleanu, *Bătrâneasca. Doine, bocete, cântece și jocuri din ținutul Rădăuților* (Cercetare monografică), în CAF, I, 1979.

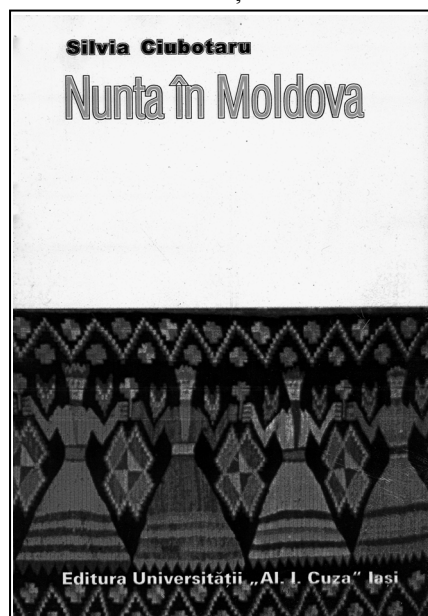
⁵ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din zona Botoșanilor (Cusături, țesături)*, Botoșani, CJCP, 1982.

⁶ Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din Moldova (Cusături, țesături)*, în CAF, VII, 1988.

⁷ Silvia Ciubotaru, *Semnificații ale „podurilor” în cultura populară*, în ALIL, tom. XXXII, 1988.

lucrare de doctorat, susținută în 1995 la Universitatea „Babeș Bolyai” din Cluj-Napoca, sub conducerea profesorului Dumitru Pop. Este perioada în care doamna Silvia Ciubotaru se va împărți între valorificarea amplului volum de documente etno-folclorice din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei ce vizau ceremonialul nupțial și cercetarea altor componente ale universului civilizației tradiționale. Ea abordează cu același simț estetic desăvârșit, chiar dacă la o scară mai restrânsă, și un alt domeniu al creației populare, acela al artei ceramice. Preocuparea pentru artele primitive sau de inspirație rustică va face loc, treptat, unei estetici situate undeva la confluența dintre cult și popular, circumscrise *artei naive*⁸.

Studierea atentă a ritualurilor de nuntă se va concretiza curând în articole și studii închinat acestui complex ceremonial, ce mărturisesc atenția deosebită a etnologului pentru realizarea unei



hermeneutici arheologice, în scopul relevării substraturilor și suprastraturilor culturale care au dus la configurarea acestui nucleu. Cercetarea unor practici străvechi și obiecte rituale ale căror semnificații originare erau mai puțin cunoscute („mirii de mai”, „topografia” nupțială, „substituirea miresei”, „calul de ginere”, „mireasa urâtă”, „paharul dulce”) vor fi integrate în lucrarea monografică *Nunta în Moldova*, publicată în anul 2000 la Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași, despre care profesorul și etnologul Ion Șeuleanu, el însuși un bun cunoscător al folclorului nupțial,

afirma: „Studiul depășește oricum descripția pur etnografică, împingând analiza înspre alte paliere, ale etnologului și antropologului...”⁹. Foarte documentat și definitoriu pentru o cunoaștere aprofundată a nunții tradiționale în spațiul românesc este

⁸ Eadem, *Arta naivă: un țărnam pentru sufletele curate*, în „Revista română”, Iași, anul V, 1-2, 1999, p. 14-15; și alte studii sau comentarii asupra picturii naive.

⁹ Ion Șeuleanu, *Nunta în Moldova*, în revista „Steaua”, Cluj-Napoca, anul LI, nr. IV, 2000, p. 56.

capitolul despre un vechi obicei nupțial paleobalcanic, și anume „căzutul pe vatră”; autoarea se raportează constant la analiza de excepție a profesorului Petru Caraman¹⁰, cel care arătase nu doar arhaicitatea ritului desprins din vechiul drept cutumiar, ci și legăturile cu mitologia focului ori cu divinitățile vetrei domestice, ajungând până la reminiscentele lingvistice ale obiceiului, căci „în lumea creațiilor folclorice, semantica rituală se ascunde în adâncul celor mai inocente figuri de stil”¹¹. Cunoștințele doamnei Silvia Ciubotaru despre spectacolul marital îi vor oferi prilejul unei abordări etno-folclorice a unui motiv epic popular prezent în întregul folclor european. Lucrarea privitoare la sensurile profunde ale *poveștii Cenușăresei*, prin relația cu obiceiul nupțial al „încercării pantofului” și rolul apotropaic al acestui obiect aparent comun¹², este o demonstrație a erudiției comparatiste a autoarei.

Urmărind întreaga pleiadă a manifestărilor lumii tradiționale, doamna Silvia Ciubotaru a investigat inclusiv obiceiurile agrare¹³ și bogăția riturilor vegetaționale din spațiul moldovenesc. Transferul ansamblului de obiceiuri agrare din sfera rituală în cea socială este identificat de autoare într-o secvență din ciclul snoavelor cu Păcală, unde apare obiceiul *trasului la apă*, relaționat cu *alegerea plugarului* sau a *vătavului de ceată*¹⁴.

Într-un studiu din 1987, Domnia Sa relevă legăturile dintre ocupația arhaică a torsului și modurile valorizării universului și existenței umane în termenii vieții vegetale, ciclul cosmic fiind conceput de către imaginația tradițională sub forma unei repetări infinite a „firului vieții”, păzit de *torcătoarele* mitice, personaje constante în folclorul nostru ritual. Vasta cercetare a semnificațiilor magice ale acestui obicei oferă cadrul necesar unor judicioase analogii: „Forma furcilor reproduce un simulacru dendrolatric, apropiat de caduceu, dar și de stâlpii de tipul

¹⁰ Petru Caraman, *Une ancienne coutume du mariage. Étude d'ethnographie du sud-est européen*, în volumul *Studii de folclor*, II. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studii introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1988, p. 90-176.

¹¹ Silvia Ciubotaru, *Nunta în Moldova. Cercetare monografică*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2000, p. 83.

¹² Eadem, *Pantoful Cenușăresei*, în **ALIL**, tom. XXXIX-XLI, 1999-2000, p. 189-201.

¹³ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Obiceiuri agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova*, în **ALIL**, tom. XXIX, 1983.

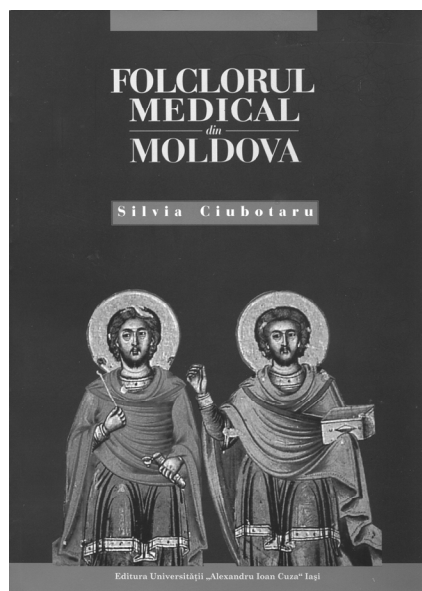
¹⁴ Silvia Ciubotaru, *Election de maire – Alegere de primar*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” (**AAF**), XV-XVII, Cluj-Napoca, Editura Academiei, 1994-1996.

substitutelor antropomorfe”¹⁵. Apoi, interesul autoarei pentru cultul dendrolatric a prilejuit, în anul 1991, o analiză a legăturii organice dintre lirica eminesciană și folclor¹⁶ și, de curând, un studiu cuprinzător asupra implicațiilor rituale ale *scrânciobului*¹⁷, ce reunește domeniul etnografic cu folclorul și chiar cu literatura cultă, iar originile minoice ale *Aioarei* explică sensurile dendrolatrice și premaritale ale *leagănelului la Sfântul Gheorghe*.

Demonstrând o rară capacitate de selecție și ordonare a datelor aparținând unui complex domeniu, cum este cel al etnomedicinei, doamna cercet. Silvia Ciubotaru a alcătuit o tipologie și un corpus de texte a folclorului medical moldovenesc, lucrare publicată în anul 2005. Volumul este deschis de un studiu amplu asupra magiei populare,

românești și universale, din cadrul căruia remarcăm consistența paginilor despre actele magice, un discurs în care autoarea subliniază relevanța etnoiatică a unor rituri arhaice, cum ar fi cele care folosesc energia ocultă a *pietrelor fulgerate*, precum și cele legate de magia homeostatică a *datului în cuptor*, a *vândutului pe fereastră* sau a trecerii pe sub *poduri de pământ*, gesturi sacre ce vizează renașterea. Cercetarea științifică a acestor realități etnoculturale în contemporaneitate face loc unei pasionate pledoarii pentru admiterea vitalității lor: „Este limpede că în ipostazele sale contemporane, după

atâtea prefaceri și degradări la care a fost supusă de-a lungul timpului, gândirea magică rămâne la fel de fascinantă”¹⁸. De fapt, reușita editorială a doamnei Silvia Ciubotaru este o probă în sine a acestei



¹⁵ Eadem, *Implicații arhaice ale torsului*, în *AF*, Cluj-Napoca, 1987, p. 272.

¹⁶ Eadem, *Motive dendrolatrice în lirica eminesciană*, în revista „Dor”, I, 1, Sighetul Marmației, 1991, p. 3.

¹⁷ Eadem, *Scrânciobul și implicațiile sale rituale*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (*AMEM*), VI, Iași, 2006, p. 147-175.

¹⁸ Eadem, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, p. 85.

supraviețuiri, precum și a importanței empirice și funcționale a vechilor științe populare, așa cum remarcă profesorul Constantin Romanescu: „Rostul semnificativ al importante cărți publicate de doamna Silvia Ciubotaru tocmai acesta este, de a profila pentru prezent și pentru viitor idei și ipoteze”¹⁹. Interesul constant al autoarei pentru acest domeniu este evident și în studii anterioare, cum sunt cele publicate în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, asupra cultului *mătrăgunei* („agent afrodisiac, apotropaion, talisman, mediu oracular”²⁰) sau a agenților terapeutici din folclorul medical moldovenesc („rolul femeilor în riturile medicinale – cu rădăcini străvechi în simbolismul matern”²¹), dar și într-o cercetare ulterioară, în care rolul etnoiatric al sfinților anarghiri, Cosma și Damian este analizat în legătură cu mitologia și folclorul *gemenilor*²².

Ani de-a rândul a desfășurat o rodnică activitate de colaborare la Radio Iași, prezentând emisiuni de specialitate, în care erau comentate valorile perene ale civilizației populare tradiționale românești, precum și unele teme sau motive folclorice de largă circulație europeană. De asemenea, a redactat numeroase note și comentarii etnologice în cotidianele ieșene, participând astfel la menținerea valorilor tradiționale în conștiința publică.

Astăzi, când „meseria” de antropolog este din ce în ce mai supusă interogațiilor asupra ponderii obiectivității excesive în transpunerea brută a realității „terenului” și a demersului etnologic cu nuanțe eseistice, ficționale, scriitura doamnei Silvia Ciubotaru este un exemplu al îmbinării armonioase dintre cunoașterea etnografică și sinteza etnoculturală, al coexistenței științei cu stilul.

¹⁹ Constantin Romanescu, *Folclorul medical*, în „Ziarul de Iași”, 2006, nr. 100.

²⁰ Silvia Ciubotaru, *Cultul mătrăgunei în Moldova*, în **AMEM**, III, Iași, 2003, p. 144.

²¹ Eadem, *Agenții terapeutici în folclorul medical din Moldova*, în **AMEM**, IV, Iași, 2004, p. 167.

²² Eadem, *Gemenii în mitologie și folclor*, în **ALIL**, tom. XLIV-XLVI, 2004-2006, p. 171-178.

Résumé

Cette étude représente un parcours des contributions que Silvia Ciubotaru a amenées dans le domaine de l'ethnologie et du folklore. L'auteur a bien mis d'accord la documentation profonde et l'approche de diverses sources d'information avec la subtilité dans le traitement des noces traditionnelles et du folklore médical de la Moldavie, du récit merveilleux et des chants populaires, et même dans l'analyse des tissus d'intérieur ou dans celle de la peinture naïve. Madame Silvia Ciubotaru a démontré la compréhension de ces multiples points de manifestation de la créativité et de la finesse de l'esprit archaïque roumain dans de nombreux articles, études, monographies rédigés le long d'une carrière méritueuse.

LA CENTENARUL NAȘTERII PROFESORULUI MIHAI POP

Nicolae CONSTANTINESCU

Pentru membrii Colectivului de Etnologie și Folclor de la Facultatea de Litere a Universității din București, ca și pentru mulți dintre membrii comunității folcloriștilor din România, anul 2007 a stat sub semnul sărbătoririi centenarului nașterii Profesorului Mihai Pop, personalitate de prim rang a etnologiei românești și mondiale.

Fără să fie una spectaculoasă, biografia sa este emblematică pentru o serie de intelectuali români care au văzut lumina zilei la începutul celui de-al douăzecilea veac. Născut la 18 noiembrie 1907, în vechea țară a Maramureșului, aflată, atunci, la o răscruce de drumuri, de state și de civilizații, Mihai Pop a învățat, de acasă, lecția multiculturalismului, a multilingvismului și a toleranței religioase. A făcut studiile universitare în capitala României Mari, avându-i ca profesori și îndrumători pe Ovid Densusianu și D. Caracostea, și și-a desăvârșit pregătirea științifică în importante centre culturale din Europa Centrală și de Vest (Praga, Cracovia, Varșovia, Bonn).

Iată aceste date ale biografiei Profesorului evocate de un apropiat al său, etnologul francez Jean Cuisenier: „[...] Ajungeam în Maramureș pentru că Mihai Pop mă luase cu el acolo. Prin mijlocirea lui, deci, pentru început, mă pregăteam să pricep oamenii și locurile. Născut în 1908 (1907 – n.n. N. C.) într-un satuc din sudul Maramureșului, aproape de ținutul Năsăudului, el vorbea, în familie, din copilărie, ungurește și românește. Doica lui ucraineană îi vorbea într-o limbă slavă. Tatăl său era un preot unit: parohul, deci, unei biserici de rit oriental aparținând ierarhiei catolice, pentru că Maramureșul făcea atunci parte, sub Franz Iosef, din Imperiul



Austro-Ungar. Tânărul Mihai Pop vorbea, de asemenea, curent, nemțește: ținutul vecin al Năsăudului era în vremea aceea populat în majoritate de sași luterani, descendenți ai colonilor instalați acolo de către Imperiu, și a căror limbă maternă era germana. Ca atare, încă din copilărie, Mihai Pop avea experiența unor limbi și religii diferite. Germana fu, în continuare, la liceu, limba sa de cultură. Și când veni vârsta studiilor universitare, Imperiul austro-ungar se destrămă și Bucureștiul valah deveni capitala României Mari. Cum în acel „Mic Paris” moda și afinitățile politice incitau la a se vorbi franțuzește, deveni cu totul natural ca fiul unui preot unit, deja poliglot, să facă, în franceză, studii de filologie”¹.

A trăit, ca toți contemporanii săi, frământările și convulsiile Bătrânului Continent, culminând cu Al Doilea Război Mondial și cu schimbările dramatice petrecute în întreaga lume după încheierea acestuia². A ales cariera universitară (asistent la Catedra de Istoria literaturii române și Folclor, 1936-1939) și a revenit la catedră la sfârșitul anilor '50 (conferențiar, 1957-1963, profesor (1963-1975), după ce reintrase în viața științifică la nou înființatul Institut de Folclor (mai târziu, Institutul de Etnografie și Folclor) din București, unde lucrează, mai întâi, în calitate de coordonator al activității științifice (1949-1954), apoi ca director adjunct științific (1954-1965) și, ulterior, ca director (1965-1974). Redactor-șef al „Revistei de Folclor” și al „Revistei de Etnografie și Folclor” (1964-1975).

Format ca filolog, lingvist, slavist, Mihai Pop s-a înrolat, alături de sociologi, în echipele monografiștilor, însoțindu-l în câteva campanii pe ilustrul etnomuzicolog Constantin Brăiloiu (a devenit „canonică” fotografia cu Brăiloiu și tânărul Pop, la înregistrarea de la Drăguș), de la care a deprins metoda culegerii de teren și interesul pentru „biologia” faptelor de folclor, pentru „viața” acestora, ceea ce era în acord cu „funcționalismul” școlii de la Praga și cu mișcarea înnoitoare din lingvistica structurală a Școlii de la Geneva (Ferdinand de Saussure), continuată magistral de Roman Jakobson, de formalistii ruși și de alți conmiltoni pe care Mihai Pop i-a făcut cunoscuți, la noi, de la jumătatea anilor '60 înainte. A condus el însuși, în vara anului 1939, cu sprijinul, de la distanță, al lui Anton Golopenția, o campanie de cercetări, la Dâmbovnic (Argeș), concretizată în

¹ Jean Cuisenier, *Memoire des Carpathes. La Roumanie millenaire: un regard interieur*, Paris, Plon, 2000, p. 62-63, 87; traducerea mea, N. C.

² Vezi Nicolae Constantinescu, *Născuți în 07: generație și destin*, în vol. *Centenar Mihai Pop 1907-2007. Studii și evocări*. Ediție îngrijită de Ioana Fruntelată, Adrian Stoicescu, Rodica Zane, București, Editura Universității din București, 2007, p. 9-17.

monografia *Dâmbovnicul, o plasă din sudul județului Argeș*³. De pe aceste baze a formulat, începând cu 1956, noile orientări de cercetare a folclorului, în studii de direcție, conținând principii valabile și astăzi.

Articolul program, *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre*, apărut în primul număr al „Revistei de Folclor”, anul I, nr. 1-2, 1956, rămâne un jalon esențial în lansarea noilor cercetări de folclor în România postbelică. După ce reface, în linii generale, mersul folcloristicii în prima jumătate a veacului trecut, luând ca punct de pornire anul 1909 (se știe de ce), *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre* fixează câteva repere teoretice ferme, evidențiind contribuțiile lui Ovid Densusianu, Béla Bartók, Constantin Brăiloiu, ale sociologilor etc., și reliefând, după un „tipic” impus de retorica discursurilor politice ale vremii, și unele „neajunsuri”. Dar, spre deosebire de caracterul formal al „criticii” și „autocriticii” promovate de discursul proletcultist, Mihai Pop privește starea de moment a cercetării folcloristice românești cu un ochi critic și relevă exact carențele acesteia, cum ar fi persistența amatorismului, mai ales în culegerea textelor de literatură populară, care „continuă să se mărginească la simple notări după auz”, lipsa unei colaborări între specialiștii diferitelor domenii (literați, muzicologi), ceea ce împieteează asupra cunoașterii „integrale a faptelor de folclor”, aplecarea încă precumpănitoare către folclorul tradițional, arhaic, în detrimentul folclorului viu, contemporan, a cărui cunoaștere ar duce la lămurirea „disputelor teoretice”, notează cu obiectivitate rămânerea în urmă a folcloristicii noastre cu „lucrările de mare cuprindere”: *corpus-ul folclorului românesc, catalogul tematic, bibliografia și atlasul folcloric* care, „când nu sunt doar deziderate sau teme de discuție, se opresc în faza începuturilor ori sunt realizate de specialiști cu perseverență, numai pentru anumite genuri”⁴.

Următoarea secțiune a articolului-program e un mic tratat de folclor, ale cărui teze fundamentale vor reveni în studiile ulterioare ale Profesorului și, în măsura în care au fost înțelese și acceptate (căci ideile

³ Vezi Mihai Pop, Anton Golopenția, *Dâmbovnicul, o plasă din sudul județului Argeș*, în „Sociologie românească”, IV (1942), nr. 7-12, p. 413-429 + 2 hărți, republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*. Ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre. Vol. I, *Teorie și metodă*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1998, p. 331-357; aspecte inedite ale cercetării din 1939, în studiul semnat de Sanda Golopenția, *Mihai Pop la Dâmbovnicul*. I. *Lunga vară fierbinte a sociologiei românești*; II. *Scrisori și rapoarte*, în vol. *Centenar Mihai Pop 1907-2007...*, p. 19-52.

⁴ Mihai Pop, *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre*, republicat în *Folclor românesc*, 1998, p. 11-12.

novatoare ale magistrului au întâmpinat, tacit sau explicit, și o oarecare rezistență), se vor regăsi în lucrările colaboratorilor săi de la Institut și de la Universitate.

În ultima sa parte, studiul insistă pe „perspective”, jalonând cu o remarcabilă clarviziune obiectivele majore ale cercetării: „*corpusul folclorului românesc, bibliografia folclorului, publicarea colecțiilor valoroase ce se află în manuscrise și republicarea materialului greu accesibil, catalogul tematic al prozei și poeziei epice, atlasul folcloric, istoria critică a folcloristicii românești* (subl. aut. în text)”⁵.

Simultan, folcloristul publică un număr de studii introductive, de comunicări științifice, note și recenzii, care întregesc profilul cercetătorului. Sunt câteva studii de-a dreptul înnoitoare, chiar dacă grevate de retorica vremii și de ingerințele ideologicului, alături de o serie de comunicări științifice, articole, cronici, note de lectură, necrologuri etc. O reconstituire a climatului ideologic al vremii, rezultată din scrutarea bibliografiei scrierilor de profil din anii imediat următori războiului și instaurării „regimului democrat-popular”, relevă presiunea sub care s-au aflat folcloriștii și etnografil în acel „obsedant deceniu”, când au fost obligați să facă unele concesii, de cele mai multe ori formale, în modul de abordare a problemelor sau de tratare a antecesorilor.

Dominante, în primele intervenții scrise ale lui Mihai Pop după revenirea sa în viața publică, sunt referirile la „folclorul nou” și la „mișcarea artistică de amatori”. Să ne amintim că între „sarcinile și obiectivele” noului Institut de Folclor se înscria și „organizarea de coruri și fanfare populare, conferințe, echipe artistice populare, concursuri și manifestări populare”⁶, așa că folcloristul scrie despre *Concursurile echipelor artistice de amatori* (în „Revista de Folclor”, anul I, nr. 1-2, 1956, p. 308-309) și despre *Dezbateri pe marginea concursului echipelor artistice de amatori* (*Ibidem*, anul II, nr. 1-2, 1957, p. 201-202), promovează, fără entuziasm, volumele de „folclor nou” editate de colegi de-ai săi de la Institutul de Folclor sau de activiști de la Casa Centrală a Creației Populare⁷. Rememorând, într-un interviu,

⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁶ Cf. Pavel Țugu, *Despre dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești în deceniul 1950-1960*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), tom 39, nr. 3-4, 1994, p. 280.

⁷ Vezi, de ex., *Cântecul nou*, prefată la vol. *Cântece populare noi*. Antologie de Ligia Bârgu et al., București, Editura Muzicală, 1959, *Cuvânt înainte* la Ion Socol, *Cântecele țării*, București, Editura pentru Literatură, 1962, sau *Cuvânt introductiv* la Ion Meițoiu, *Folclor poetic nou*, București, 1965, p. 7-21.

după câteva decenii, episodul, Mihai Pop dezvăluie ceea ce ar putea fi acum doar bănuît, aproximat, din ceea ce era, la vremea respectivă, un adevărat război al manipulărilor reciproce: „Pe urmă, a doua, ca să zic așa, problemă care ni s-a pus atunci a fost dacă s-au făcut cântece noi, creații noi. Noi știam că se fac cântece noi populare, noi știam de la Brăiloiu că s-au făcut atâtea cântece în legătură cu primul război, și Tache Papahagi a publicat, se știa, nu? Deci, în mod firesc, era să fie cântece populare noi. Era o întreagă literatură, mai puțin de cântece, decât de strigături, dar care nu erau favorabile, fiindcă erau cântece țărănești împotriva colectivizării. Totuși, s-au găsit pe ici, pe acolo, niște poeți populari care au făcut și cântece noi...”⁸.

Textul cel mai amplu pe care îl publică Mihai Pop în această perioadă este prefața la antologia *Flori alese din poezia populară* (1960). Acest studiu de mari dimensiuni venea după o serie de prefețe și introduceri „de serviciu”, menționate în bibliografii. Antologia *Flori alese...* fusese îngrijită în redacție de Ioan Șerb, al cărui nume apare și în caseta tehnică a volumului ca „responsabil de carte”. Într-o evocare recentă a distinsului editor care a fost Ioan Șerb, colegul său de redacție de la Editura de Stat pentru Literatură și Artă (ESPLA), Tiberiu Avramescu, dă câteva amănunte care ne ajută să plasăm și antologia, și prefața în climatul plin de turbulențe al vremii. „Îmi amintesc – scrie editorul – că volumul se întorsese de la cenzură cu o seamă de observații-sugestii, care de obicei erau obligatorii”, între care, referitoare la o altă antologie, dar valabile și pentru aceasta, observația că „«în lucrare se face simțită lipsa unor bucăți literare care să abordeze problema alianței clasei muncitoare cu țărănimea muncitoare și rolul conducător al clasei muncitoare. [...] Lupta P.C.R. și P.M.R. contra exploatării și pentru construirea socialismului nu se reflectă în lucrare. În capitolul „colectivizarea” nu se aduc exemple din lupta pentru întărirea economico-organizatorică a G.A.C. (gospodăriile agricole colective) și pentru întărirea proprietății obștești» etc. etc. (nota nr. 219 a Direcției Presei și Tipăriturilor din 23 aprilie 1960, cu o ștampilă amenințătoare în dreapta sus: *Confidențial*)”⁹. Pentru a răspunde „comandamentelor ideologice ale unei epoci de un tragic absurd, bântuită încă de fantoma proletcultismului agresiv” și pentru a salva apariția cărții, editorii, antologatorul și prefațatorul florilegiului din lirica populară

⁸ Mihai Pop, *Arhiva de folclor ... la șura de fân*, în Zoltán Rostás, *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*, București, Editura Paideia, 2003, p. 316.

⁹ Tiberiu Avramescu, *O viață închinată cărților și prieteniei*, în vol. Iordan Datcu, *Ioan Șerb. Poet. Editor. Folclorist*, București, Editura Universal Dalsi, 2007, p. 114.

românească din 1960 au trebuit să facă o serie de concesii, atât în ceea ce privește selecția textelor, mai ales în secțiunea consacrată „cântecului nou”, cât și în susținerea lui teoretică, în studiul introductiv. Așa se face că în paginile destinate acestuia din „Prefață” se găsesc o serie de lozinci pe care eu personal (eram studentul profesorului, în anul I, 1959/1960) nu l-am auzit să le fi rostit vreodată: „...cântecele muncitorești de luptă sunt făurite de pe o clară poziție de clasă și aduc în folclorul nostru o nouă concepție despre lume, suflu revoluționar”; „Printre temele majore, dragostea de patrie și recunoștința față de partidul conducător și îndrumător pe drumul făuririi socialismului ocupă un loc de frunte și capătă expresie în multiple și variate imagini de calitate nouă”; „Acele imagini sunt doar câteva din mărturiile care vorbesc despre rolul conducător al partidului în făurirea vieții noi”; „În cântecele de astăzi, viața nouă în satele cu agricultură socialistă constituie una din temele principale”¹⁰.

Mai amuzantă, dacă nu ar fi, în esența ei, tristă, este soluția pe care o găsesc responsabilii din Editură pentru a nu pune în pericol apariția antologiei: „Crezând că va trebui să renunțăm la tipărirea și acestui manuscris, l-am întrebat pe Ioan Șerb ce putem face, pentru că majoritatea temelor de actualitate solicitate nu prea erau abordate de către «rapsozii populari noi» și, prin urmare, nu aveam de unde prelua texte atât de imperios solicitate de tovarășii de la cenzură. Mi-a răspuns, cu calmul său proverbial, imperturbabil, că lucrurile se vor aranja oarecum; va merge la Institutul de Folclor, – unde era întotdeauna bine primit –, va comunica temele solicitate și un «rapsod popular nou», în trecere prin București, va crea, ca urmare a sugestiilor primite, după o scurtă meditație în căutarea inspirației, câteva cântece populare noi, care vor căpăta numere de ordine în arhiva Institutului și citarea lor va căpăta astfel un caracter științific indiscutabil”¹¹.

Interesant este că, la mare distanță de momentul evocat de T. Avramescu și, desigur, independent de acesta, Mihai Pop însuși dă detalii despre modul de producere a cântecelor populare care ilustrează secțiunea VII din antologia din 1960, „Poezie lirică nouă”, textele de la nr. 646 la 763: „Și atunci, pe lângă Institutul de Folclor, având în vedere aceste manifestări culturale în care folclorul era implicat, s-a făcut o orchestră populară „Barbu Lăutaru” (...) și din partea cântăreților atunci a intrat în orchestra „Barbu Lăutaru” și a cântat cu orchestra „Barbu Lăutaru”, Maria

¹⁰ Mihai Pop, *Prefață la Flori alese din poezia populară*, București, ESPLA, 1960, p. XLV-XLVI.

¹¹ Tiberiu Avramescu, *op. cit.*, p. 114.

Lătărețu, care era o celebră cântăreață. Atunci Maria Lătărețu – *fiindcă se cereau cântece noi* (subl. mea N. C.) – a făcut un cântec pentru pace, care se cheamă „Hora păcii” și care se cântă și acum”¹².

Ulterior, după ce bazele fuseseră puse și rezultatele începuseră să se vadă, a dat un nou impuls cercetării, creând, cu studii precum *Perspective în cercetarea poetică a folclorului* (1966)¹³ și *Caracterul formalizat al creațiilor orale* (1967)¹⁴, o „direcție nouă” în cercetarea folcloristică românească. Aceste noi orientări vizau reintrarea folcloristicii românești „în rândul lumii”, modernizarea ei, după două decenii de „democrație populară”, de proletcultism, de sovietizare etc. *Perspective în cercetarea poetică a folclorului* reprezintă o contribuție teoretică de mare însemnătate în orientarea studiilor românești despre literatura orală, fiind un text esențial care, alături de *Caracterul formalizat al creațiilor orale*, indică o schimbare limpede în discursul științific al creatorului de școală din folcloristica românească de după război, o orientare cu adevărat „nouă”, o deschidere către orizonturile europene (vest-europene) și americane *via* Moscova sau Petersburg, dacă avem în vedere descoperirea, de către occidentali, a „scrierii profetice” a lui Vladimir Propp, *Morfologia basmului* (1928), și a lingvisticii structurale, ale cărei principii fuseseră atrase în câmpul cercetării folclorului de către R. Jakobson și P. Bogatârev în studiul lor, de asemenea profund înnoitor, *Folclorul ca o formă particulară a creației* (1929). De fapt, autorii citați în articolul din 1966 sunt C. Brăiloiu cu *Le vers populaire roumain chanté* (1954), G. Călinescu cu *Arta literară în folclor* (1964), text „canonic” la vremea respectivă, Roman Jakobson cu *Lingvistică și poetică. Aprecieri retrospective și considerații de perspectivă*, tradus în românește în 1964, Ladislau Gáldi, cu *Esquisse d'une histoire de la versification roumaine*, 1964, și Cl. Lévi-Strauss cu *La structure des mythes* din *Anthropologie structurale*, 1958. În studiul din „Secolul 20” (1967), conținând o secțiune intitulată

¹² Mihai Pop, *Arhiva de folclor...*, p. 316-317; pentru detalii în legătură cu acest episod, vezi Nicolae Constantinescu, *Mihai Pop – arhitectura operei I. Idei fondatoare și zgură ideologică*, *Prefață* la Mihai Pop, *Folclor românesc*. III, București, Editura Universității din București, 2007, p. 7-21.

¹³ Mihai Pop, *Perspective în cercetarea poetică a folclorului*, în vol. *Studii de poetică și stilistică*, București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 41-47.

¹⁴ În *Secolul 20. Revistă de literatură universală*, editată de Uniunea Scriitorilor din Republica Socialistă România, nr. 5, 1967, p. 155-161; republicat în Mihai Pop, *Folclor românesc*, I, 1998, p. 160-169; aceluiași an îi aparține și lucrarea *Îndreptar pentru culegerea folclorului*, Comitetul pentru Cultură și Artă, Casa Centrală a Creației Populare, 1967.

„Introducere în structuralism”, celor citați mai sus li se adaugă numele lui M. Bense, Klaus Baumgarten, A. B. Lord ș.a., iar în text se fac referiri la formalistii ruși (Trubețkoi, Jakobson și Bogatârev, N. A. Vesselovski, V. I. Propp), puțin cunoscuți la vremea respectivă la noi, dar față de care Mihai Pop își va arăta constant adeziunea¹⁵.

Noua direcție a fost îmbrățișată cu entuziasm de tânăra generație de folcloriști care se revendică din „Școala Mihai Pop”, dar chiar și cei care nu îi împărtășeau ideile au acceptat provocarea și au încercat să țină pasul cu ele, să se „alinieze” la noile orientări care vizau o reintrare „în rândul lumii” științifice, o reîntoarcere la tradițiile europene ale cercetării.

În deceniile următoare, ajutat de excepționala sa longevitate (s-a stins din viață la 93 de ani, în ziua de 8 octombrie 2000) și de o claritate a gândirii care nu l-a părăsit până în ultimii ani de viață, Profesorul a mai făcut câteva mișcări înnoitoare către semiotică, teoria comunicării, antropologie, contextualism, mișcări neostentative, dar sesizabile de oricine citește cu atenție scrierile lui sau își amintește, dacă a luat aminte la ele, lecțiile pe care Profesorul ni le predă ori de câte ori stătea de vorbă cu noi¹⁶.

Résumé

Dans l'étude intitulée *Le centenaire de la naissance du Professeur Mihai Pop*, l'auteur reconstitue, en grandes lignes, des moments de la biographie du savant, soulignant son rôle dans la réalisation de lignes directrices de la recherche folkloristique et ethnologique roumaine de la seconde moitié du XXe siècle, de l'article – programme *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre* (1956) (traduction du titre: *Problèmes et perspectives de notre folkloristique*) jusqu'aux études de direction de la fin des années 1960, *Perspective în cercetarea poetică a folclorului*, (*Perspectives dans la recherche poétique du folklore*), dans le volume *Studii de poetică și stilistică* (1966) (*Etudes de poétiques et de stylistiques*) et *Caracterul formalizat al creațiilor orale* (*Le caractère formalisé des créations orales*) (dans la revue „Secolul 20”, nr. 5, 1967). L'article veut être un hommage payé, lors du centenaire de sa naissance, à la personnalité de celui considéré par beaucoup le fondateur de l'école de folkloristique roumaine moderne.

¹⁵ Vezi *Ce este literatura?* Antologie și prefață de Mihai Pop, note și indici de Nicolae Iliescu și Nicolae Roșianu, București, Editura Univers, 1983.

¹⁶ Vezi, de ex., Nicolae Constantinescu, *Lecțiile Profesorului*, în **REF**, tomul 42, nr. 1-2, 1997, p. 18-23; idem, *Școala folcloristică Mihai Pop*, în vol. *Școala Mihai Pop*. Volum dedicat Profesorului Mihai Pop la centenarul nașterii. Antologie de texte îngrijită de Ioan St. Lazăr, Râmnicu Vâlcea, Editura Patrimoniul, 2007, p. 8-13.

HERMENEUTICA SACRULUI ȘI PROFANULUI LA MIRCEA ELIADE

Nicu GAVRILUȚĂ

Centenarul Mircea Eliade din acest an este și o invitație de a regândi temeiurile sacre ale întregii noastre existențe. Dincolo de multiplele expresii ale sacrului, Eliade observă și subtila camuflare a acestuia în cele mai rafinate practici culturale. A desluși prezența camuflată a sacrului în lumea contemporană este una din fascinantele provocări ale operei lui Mircea Eliade adresată publicului cultivat de astăzi. Posibila savurare a unor inefabile delicii spirituale, grație descoperirii sacrului în anumite ipostaze ale (post)modernității, o datorăm în continuare admirabilei opere a lui Mircea Eliade.

1. Ce este sacrul?

Puține teme de istoria religiilor continuă să fie și astăzi la fel de incitante și de controversate cum este cea a sacrului. Într-un studiu (*La notion de „sacré”*, publicat în „Archives de sciences sociales des religions”, nr. 44, juillet-septembre, 1977), Raymonde Courtas (*Groupe de Sociologie des Religions C.N.R.S.*) și François A. Isambert (*Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales*) prezintă un corpus de interpretări ale sacrului. Ele sunt ordonate în funcție de paradigma de abordare a fenomenului. Astfel, sacrul este analizat din perspective antropologică și fenomenologică, sociologică și teologică, istorică și lingvistică, epistemologică și filosofică.

Dincolo de toate acestea, rămâne totuși întrebarea esențială: ce este, de fapt, sacrul? Așa cum scrie și Mircea Eliade, sacrul este o realitate ambivalentă. „Ambivalența sacrului nu este exclusiv de ordin psihologic (în măsura în care atrage sau respinge), ci și de ordin axiologic; sacrul este totodată «sacru» și «pângărit». Comentând vorbele lui Virgiliu, *auri sacra fames*, Servius (*ad. Aen.* III, 75) remarcă pe bună dreptate că *sacer* poate însemna și «blestemat» și «sfânt»¹. Exemplele lui Eliade continuă¹.

¹ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Traducere de Mariana Noica, cuvânt înainte de Georges Dumézil, București, Editura Humanitas, 1992, p. 33.

Latinii au explicat sacrul pornind de la termenul *hágos*. Semantica lui este destul de stranie. *Hágos* numea „necurătenia”, „murdăria”, dar și „sacrificiul care șterge necurătenia”. Din aceeași familie de cuvinte provine și *hágios*, tradus deseori prin „sfânt” și „murdar”. Ambiguitatea termenului este argumentată de Roger Caillouis prin invocarea a două cuvinte simetrice: *hagès* (pur) și *enhages* (blestemat). Din cei doi termeni simetrici, dar cu înțelesuri profund diferite, s-a ajuns la un alt treilea (*hágios*) care păstrează sensurile ambilor.

În același spațiu vechi latin, *Divinitas* era un atribut lingvistic special al Întregului ultim, divin. „*Divinitas* cuprinde în sine totul; fața nevăzută a Zeului, dar și întunericul privirilor sale”². Este în joc o negativitate care nu se mai cere a fi înțeleasă doar negativ³. Dimensiunea negativă, întunecată, nocturnă a sacrului poate fi regăsită și în formula greacă *a osioun* ca și în latinescul *expiare*. Ei se traduc prin „a face să iasă (din sine) elementul sacru (*osios*, *pious*) pe care necurătenia contractată îl introdusese”⁴. Sacrul își expiră conținutul, se *desacralizează*. Criminalul din vechile comunități, arată Joseph de Maistre, își putea relua viața normală și locul în societate abia după ce se *desacraliza*, devenind asemenea celorlalți. Prin faptele sale abominabile, el își cultivase până atunci o diferență enormă față de ceilalți muritori. Iată un exemplu în acest sens: excomunicatul din Roma antică, scrie Ernout Meillet, în urma săvârșirii unei crime contrară religiei și Statului, era considerat a fi *sacer*, sacru. Cel care ar avea „bunăvoința” de a-l ucide era scutit de orice pedeapsă. Dreptul uman (*jus*) nu-l atinge, iar acuza de omucidere nu-l privea.

Nouă, modernilor, ne pare a fi cu totul ciudată această interpretare veche dată sacrului. Ne provoacă înțelegerea și tocmai de aceea căutăm să-i găsim explicații. În acest sens, Roger Caillouis amintește în *Omul și sacrul* faptul că cei vechi foloseau deseori același termen pentru a numi *respectul față de sfințenie* și *teama de necurătenie*. Este cazul cuvintelor *tapu* la polinzieni, *pamali* la

² Nicu Gavriluță, *Metafizica și sociologia sacrului*, în „Dialog”, anul I, iunie 1997, nr. 2-3, p. 47.

³ Pentru amănunte a se vedea Ștefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celui alt*, Iași, Editura Institutului European, 1994, în special secțiunea *Sensul nocturn al celor divine*, p. 196-198.

⁴ Roger Caillouis, *Omul și sacrul*. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 1997, p. 39.

melaezieni, *wakan* la indienii nord-americani și *kami* la japonezi. De aici ar proveni ambivalența și ambiguitatea sacrului.

Alteori, pentru a se înțelege mai bine sacrul, s-au lăsat deoparte etimologiile și jocurile lingvistice. S-a invocat, de exemplu, viața socială cu toate mecanismele ei văzute și nevăzute, justificându-se astfel ubicuitatea sacrului. Émile Durkheim este pionierul unor asemenea interpretări. În texte precum *Definiția fenomenelor religioase*⁵ și *Formele elementare ale vieții religioase*⁶, sociologul francez vede în sacru o noțiune pur descriptivă, fără o conotație clară sau o dimensiune precisă. Există incontestabil lucruri sacre, numai că ele provin din reprezentările unei societăți și nu dintr-un scenariu mistic, revelatoriu. Acesta din urmă nu-și găsește locul cu ușurință în teoria lui Émile Durkheim.

Din punctul nostru de vedere, universalitatea sacrului anunțată de Émile Durkheim este incontestabilă. Însă nu putem fi de acord cu ideea că originea sacrului ar sta în varii reprezentări sociale. Venerabilul și autenticul Dumnezeu nu este nici pe departe societatea transfigurată, ci misterul ultim, inaccesibil.

Ideea a fost excelent argumentată de Eliade atunci când definea sacrul ca fiind realul ultim, ireductibil, misterios. Sacrul se manifestă prin *hierofanii criptice* (plimbarea ceremonială a Arborelui de Mai, de exemplu) sau *fanice* (simbolul Arborelui cosmic), scrie Mircea Eliade în *Tratat de istorie a religiilor*. Ce anume poate deveni hierofanie? „Dar este cert că tot ceea ce omul a manevrat, a simțit, întâlnit sau iubit a putut deveni o hierofanie”⁷. Un obiect oarecare devine hierofanie în măsura în care semnifică altceva decât el însuși. Crucea creștină, de pildă, nu reprezintă două elemente încrucișate, ci drama Morții și Răstignirii Mântuitorului. Cu toate acestea, sacrul nu este epuizat de nici o hierofanie: nu se manifestă „niciodată în întregime și în mod imediat sau în totalitatea sa”⁸.

Sacrul este, după autorul român, *semnificația* ultimă a impulsurilor și experiențelor omenești. Mai mult, sacrul nu apare

⁵ Cf. Émile Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, în „L'Année Sociologique”, 1897-1898, 2, p. 1-28.

⁶ Am folosit în acest studiu ediția română a lucrării lui Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefată de Gilles Ferreol, Iași, Editura Polirom, 1995.

⁷ Mircea Eliade, *Tratat de istorie...*, p. 30.

⁸ *Ibidem*, p. 43.

într-un moment al evoluției omului, pentru ca mai târziu să dispară. El este consubstanțial ființei umane. „Experiența sacrului este inerentă modului de a fi al omului în lume”⁹. Eliade continuă apoi cu o idee care a smintit multe mințile odihnite și insensibile față de simbolismul religios: „Sacrul nu implică credința în Dumnezeu, în zei sau în spirite”¹⁰. Cu toate acestea, *nici nu le exclude*. Este mai mult decât obiectul unor simple credințe organizate în ceremonii și ritualuri. La modul generic, sacrul ar fi „experiența unei realități și izvorul conștiinței de a exista în lume”¹¹.

În concluzie, sacrul ar fi ceva cu totul diferit de „viața omului ca ființă intramundă”¹². Asemenea sfințeniei, sacrul nu se poate defini și înțelege prin el însuși, ci prin *participare*. Numai Dumnezeu este Sfânt, arată Paul Evdokimov¹³, iar toate cele care participă la El sunt *sacre*.

2. Temeiurile sacrului. Puterea, interdicția, tabu-ul și numinosul

Tot prin existența unei participări, a unei mijlociri, s-au adus în atenție în literatura de specialitate și *temeiurile* sacrului. Un temei sau fundament al sacrului ar fi *puterea*. Ideea este prezentă și argumentată în opera unor clasici ai științei religiilor, cum ar fi N. Söderblom și G. Van der Leeuw, Fr. Heiler și K. Goldammer.

André Brien, în *L'Expérience du sacré* și *Ambiguïté du sacré*, repunând în discuție noțiunea de sacru, constată că nu poți înțelege nimic din universul sacrului dacă nu recunoști prezența unei *puteri* tainice și inefabile pe care omul nu are posibilitatea s-o folosească și să o stăpânească. În economia sacrului, puterea stăpânește omul – uneori illogic, irațional – și nu invers. Nu ai de ales, trebuie să te predai necondiționat acestei misterioase forțe. Ea este, după autorii amintiți, prima determinație a sacrului.

Mai mult chiar, în funcție de acest criteriu al puterii, putem vorbi în istoria religiilor de o *sacralitate religioasă* și de o *alta magică*. Teoria

⁹ Idem, *Încercarea labirintului*. Traducere și note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 131.

¹⁰ *Ibidem*, p. 132.

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*. Traducere de Cristian Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 59.

¹³ Referința este la lucrarea lui Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*. Traducere de Carmen Bolocan, prefată de Olivier Clément, Iași, Editura Polirom, 1996, în special p. 55-77.

aceasta îi aparține lui Luc De Huesch și a fost amplu nuanțată în texte precum *Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique* și *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*. Supoziția autorului este următoarea: „Sacrul face parte din structura însăși a puterii”. Atunci când puterea este stăpânită individual și se cultivă o anume ruptură cu descendenții și cu societatea intră în joc *sacralitatea de tip magic*. Invers, există și o *sacralitate religioasă*. Ea nu exclude instituțiile, comunitatea și clerul ci, dimpotrivă, mizează enorm pe o legătură permanentă cu universul invizibil al strămoșilor.

Distincțiile acestea nu au reușit însă să convingă decât pe o parte a lumii specialiștilor. Mulți se îndoiesc încă de veridicitatea considerării puterii ca temei al sacrului. Doi dintre acești autori sunt Mircea Eliade și J. Martin Velasco. Convingerea lor este că tocmai *o anume relație cu sacrul ne confirmă (sau nu) determinația religioasă a puterii*. Specialiștii sacrului din vechile comunități, arată Eliade, aveau *mana* (puterea) tocmai pentru că participau mistic în relația lor cu sacrul. „Tot ceea ce este la un grad superlativ poedă *mana*, adică tot ceea ce îi apare omului eficace, dinamic, creator, perfect”¹⁴. Se predau necondiționat acestuia, dobândind abia după aceea puterea. Într-o ordine firească a scenariului inițiativ, mai întâi există participarea (mistică) și apoi vine puterea.

Un alt temei al sacrului – care nu este nici el străin participării mistice – ar fi *tabu*-ul. În limbaj comun este *tabu* un lucru, o ființă, o realitate care sunt interzise, inaccesibile tuturor. Întotdeauna un *tabu* se impune prin diferența sa ultimă. Nu întâmplător *tabu*-ul provenit din cultura Polineziei a fost tradus de G. Van der Leeuw prin „ceea ce este numit aparte”, „separat”.

La rândul său, Mircea Eliade remarcă originea polineziană a termenului și insistă pe condiția specială a obiectelor și persoanelor „interzise”, „izolate”, adică *tabu*. Această specială condiție se dobândește grație unei rupturi de nivel ontologic care te consacră ca participant la o *forță* cu totul diferită. De multe ori calitatea de *tabu* a unor obiecte se poate pierde: „...toate aceste *tabu*-uri nu durează mult; din momentul în care sunt cunoscute, mânuite, integrate în Cosmosul autohton, ele își pierd capacitatea de distrugere a echilibrului forțelor”¹⁵.

Unii autori, precum Laura Lévi-Makarius¹⁶, au mers până acolo

¹⁴ Mircea Eliade, *Tratat de istorie...*, p. 37.

¹⁵ *Ibidem*, p. 35.

¹⁶ Vezi Laura Lévi-Makarius, *La sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974.

încât au văzut în violarea *tabu*-ului și în încălcarea interdicțiilor sursa însăși a sacrului. Încalci o regulă, cum este cea a sângelui, și de aici rezultă un sentiment viu al sacrului. Mai exact, o frică și teroare amestecate cu o fascinație și măreție absolut de neînțeles.

Avem îndoieli față de teoria relației dintre viol și sacru a acestei autoare. Mai mult, chiar am psihanaliza-o. N-am crezut o clipă că sacrul veritabil își poate avea originea în simpla încălcare a unor *tabu*-uri. Tema originii sacrului este neobișnuit de delicată. Suntem perfect de acord că necunoscutul, misterul ar sta la originea sacrului și, implicit, a religiei. Geneza sacrului nu se poate consuma *doar* în scenariul psihologic. Orice perspectivă (sociologică, psihologică, lingvistică, istorică etc.) care ar încerca să confişte misterul „fabricării” sacrului în lume nu ar face decât să muteze și să simplifice o realitate transumană și, în bună parte, inaccesibilă omului, cum este cea a sacrului. Mai mult, am fi tentați să credem că o „sacralizare a necunoscutului” ne-ar pune pe o pistă falsă în ceea ce privește geneza sacrului. După o asemenea logică, noi am putea sacraliza orice realitate pe care nu o cunoaștem și care ne înfricoșează: fulgerele și tunetele, cataclismele și aparițiile misterioase, bolile sau chiar ființele umane. Feurbach a mers până acolo încât l-a sacralizat pe om! Sacrul, religia și zeii nu ar fi decât un „transfer de esență umană” în orizontul absolutului. Or, o așa teorie ne apare astăzi ca fiind, eufemistic vorbind, o aberație.

Pe scurt, o „sacralizare a necunoscutului” duce, după părerea noastră, la un sacru fals. Argumentele sunt următoarele: a) subiectul principal, cel care sacralizează, este omul. Or, în mod normal, raportul trebuie inversat. Sacrul pleacă de la un mister, de la absolut, spre om. E adevărat că și omul sacralizează, *dar numai ceea ce este în prealabil consacrat prin hierofanie*; b) ceea ce este sacralizat de om poate uneori îndeplini doar funcția unui simbol sacru, fără a fi nici pe departe ceva sacru. Exemplu poate fi „statuia lui Lenin” pe care Eliade îl discută în convorbirile sale cu Claude Henri Rocquet¹⁷.

Revenind la tema *tabu*-ului constatăm că sacrul nu este deloc străin de prezența acesteia. Mai exact, sacrul se manifestă prin anumite realități *tabu*. Mai mult, ele sunt *tabu tocmai* pentru că sacrul se manifestă prin ele. Dar de aici și până a spune că *tabu*-ul se află la originea sacrului este o distanță neacoperită de nici un univers al argumentării.

¹⁷ Trimitem la celebra carte de convorbiri între Mircea Eliade și Claude Henri Rocquet, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p. 131-133.

Faptul că sacrul se manifestă prin anumite obiecte și ființe tabu este astăzi incontestabil. Iată câteva exemple în acest sens, menționate de Roger Caillois în *Omul și sacrul*: „Necredinciosul care atinge cu mâna tabernacolul o vede uscându-i-se și căzând fărâmițată”¹⁸. În cazul unui specialist al sacrului din comunitățile tradiționale, „hainele pe care le-a purtat, vesela în care a mâncat, resturile din mâncarea sa sunt distruse; se ard sau se îngroapă”¹⁹. În sfârșit, un alt exemplu semnificativ este acela că „nimeni, cu excepția propriilor lui copii, care-i împărtășesc sfințenia, nu cutează să ridice de pe jos egreta sau turbanul căzute de pe capul unui șef canac”²⁰. De ce? Pentru că sunt tabu, aparțin în exclusivitate unui om sacru, iar atingerea lor (deci încălcarea *tabu*-ului) ar aduce cu sine durerea, boala sau moartea.

Mai este invocat și un alt temei al sacrului. El a fost consacrat de R. Otto în celebra sa carte *Das Heilige (Sacrul)* din 1917. Se numește *numinosul*, de la termenul latin *numen* (zeu).

Teoria *numinos*-ului, înțeles ca esență a sacrului, reprezintă interpretarea căreia Mircea Eliade îi concede cea mai mare încredere. Prețuirea istoricului român al religiilor față de opera profesorului german este enormă.

Pentru a defini *numinosul* ca temei al sacrului, R. Otto pleacă de la teologia de tip catafatic. Conform acesteia, lui Dumnezeu îi putem atribui determinații de genul: spirit, voință, bunăvoință, atotputernicie, consubstanțialitate. Ei bine, toate acestea sunt departe de a atinge și epuiza esența divinității. Lor li se poate oricând opune altele și în acest fel trecem în paradox. Putem spune, de exemplu, că Dumnezeu este binevoitor și răzbunător în același timp. Or, paradoxul logic este o formă de a spune că limbajul omenesc – atunci când este orientat spre sacru și absolut – își are limitele sale incontestabile.

Mai potrivit ar fi ca mijloc de exprimare, scrie Mircea Eliade, *simbolul*. El este susceptibil într-o mai mare măsură de a explica inexplicabilul. În această situație, esența sacrului – afirmă R. Otto – nu poate fi aproximată cu ajutorul unor atribute raționale. Misterul sacrului are mai curând de-a face cu iraționalul decât cu raționalul. Nu întâmplător Lucian Blaga, prezentându-l într-o prelegere pe R. Otto studenților români, insista asupra faptului că *numinosul*, ca

¹⁸ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

esență a sacrului, este o realitate irațională care scapă oricărei „comprehensiuni conceptuale”²¹.

Și atunci ce-i de făcut? Ceva cu totul special. Trebuie să ai șansa apropierei intime, personale, de sacru și să te adâncești în tine însuși pentru a-i presimți esența miraculoasă. Dacă ajungi doar la sentimente legate de fiziologie și viață socială, de morală, justiție și politică, atunci ești departe de sacru și riști să interpretezi religia „ca o funcție a instinctelor sociale și ca o valoare socială sau în vreun alt mod, încă și mai rudimentar”²². Pe acesta din urmă, Otto nu-l numește, dar ne putem da seama cu ușurință la ce anume se referea profesorul german.

Trăirea sentimentului *numinosului*²³ este ceva cu totul special. Ea depășește cu mult simpla iubire și recunoștință, supunere și resemnare. Prin urmare, asumarea *numinosului* trece pe *homo religiosus* într-un regim cu totul diferit al religiozității. Este vorba de prezența unui univers nocturn, întunecat și înfricoșător, tradus deseori de asceți și credincioși prin ceea ce mai târziu s-a numit „sentimentul stării de dependență” (Schleiermacher). Nu este o dependență profană (de părinți și familie, de bani sau de droguri), ci una *sacră*. Depinzi de Dumnezeu și în momentele când conștientizezi această originară dependență îți trăiești și ciudata „stare de creatură”. Exemplul de acum clasic este cel al lui Avraam care, adresându-se Dumnezeului veterotestamentar, solicită îndurare pentru locuitorii Sodomei. El spune: „Iată, cutez să vorbesc Stăpânului meu, eu, care sunt pulbere și cenușă” (*Facerea*, 18, 27). Am interpretat acest pasaj în altă parte²⁴, iar acum vrem doar să menționăm faptul că o asemenea „dependență” o mai trăiesc astăzi puțini dintre noi în clipele de extaz sau în cele de provocare a destinului.

²¹ Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Alba-Iulia, Paris, Editura Fronde, 1994, p. 221.

²² Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Traducere de Ioan Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996, p. 15.

²³ Există și o neclară (pentru mine cel puțin) contestare a *numinosului* ca esență a sacrului. Ea aparține lui J. Martin Velasco și are următoarea formulare: „Pentru noi, sacral nu se identifică cu *numinosul*. Sacral nu este obiectul atitudinii religioase. Sacral este, după cum am încercat să arăt, mediul în care se înscriu atât subiectul religios, cât și atitudinea sa împreună cu «obiectul ei»” (*Introducere în fenomenologia religiei*, ed. cit., p. 75).

²⁴ Cf. Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 26-28.

3. Sacrul sub chipul misterului care înfricoșează

Același autor german, în cartea sa *Sacru*, precum și în *Despre numinos*, insistă asupra chipurilor pe care sacru le poate lua în această lume. Dintre toate, trei i se par scriitorului german predominante: *mysterium tremendum* (misterul care înfricoșează, îngrozește), *mysterium majestas* și *mysterium fascinans*. Desigur, primul dintre aceste trei forme este cel mai des invocat.

Misterul care înfricoșează nu se manifestă, cum am fi tentați să credem la prima vedere, obligatoriu în forme ultime, dionisiace, tulburătoare. „Acest sentiment al misterului care înfricoșează, se poate împrăști în suflet ca o undă pașnică, în stările de liniștire și de profundă reculegere, sau se transformă într-o stare de suflet fluidă, ca o rezonanță, care se prelungește dar care sfârșește prin a se stinge, sufletul reintrând în starea sa profană”²⁵. Altfel spus, *mysterium tremendum* în forma sa apolinică este o prezență rară, fulgurantă. Am crede că nici nu aparține în totalitate timpului. Ne încercă sub semnul duratei, scoțându-ne din timp și integrându-ne în ceea ce face timpul cu puțință. În veac sau în durată.

Deseori însă, *tremendum*-ul își ia un chip provocator, ușor de regăsit în clipele de beție sacră și extaz mistic. Abia atunci el își exhibă maximul puterii sale de înfricoșare. Termenii ebraici, precum *emat* sau *Iahveh* roștiți în situații întâmplătoare, profane, te copleșesc cu prezența unor fiori reci. Îți pătrund în corp paralizându-te. N-ai nici o șansă să scapi de sub semnul unei asemenea frici. Cum scrie Lucian Blaga, o asemenea frică poate fi „destul de violentă ca să pătrundă creierul și oasele, să ridice părul pe cap și să zguduie membrele”²⁶.

Motivul acestei terori sacre este universal. El a fost deseori anunțat de cei vechi prin cuvinte cu o semnificație specială. Limba greacă, arată Blaga, posedă pentru situații de genul acesta termenul *sebastos*. Neobișnuitul lui a rezonat până târziu în timp. Chiar și primii creștini evitau să-l atribuie vreunei creaturi umane. Nici măcar Împăratul nu era demn de el. Singur, Dumnezeu putea fi desemnat prin *sebastos*. Germanii au și ei cuvinte speciale prin care încearcă să rețină și să simbolizeze inefabilul acestui *tremendum*. Este vorba de termeni precum *heilig*, *Schauer*, *schauervoll*, *religiose Schen*. Nici astăzi motivul terorii sacre nu este uitat. Limba română continuă să-l semnifice prin cuvinte și expresii precum „înfricoșător”, „cu frică și cu cutremur”, „sinistru” etc.

²⁵ Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 223.

²⁶ *Ibidem*, p. 224.

4. Ambivalența sacrului

Astăzi, semnificațiile metafizice ale sacrului s-au extins și degradat. Sacrul a ajuns să semnifice realități extrareligioase care țin în mod firesc de estetică și morală, de sociologie și politică. Altfel spus, el a încetat să mai fie pur, nealterat, necontaminat.

Cu toate acestea, puritatea și impuritatea sacrului s-au invocat în permanență. Nathan Söderblom, în „*Holiness*”, *General and Primitive (Encyclopaedia of Religion and Ethics de Hastings, 1913, p. 731-741)* consideră sacrul ca fiind realitatea esențială a oricărei religii. În viziunea autorului, sacrul poate avea aceeași importanță ca și Dumnezeu însuși. Or, sacrul se definește foarte bine în antiteză cu profanul. Raportul sacru-profan se intuiește mai bine, crede Söderblom, prin binomul pur-impur. Sacrul, asemenea *tabu*-ului era impur. Cu timpul, odată cu moralizarea religiei, raportul s-a inversat. Sacrul își va pierde caracterul *tabu*-ului devenind pur, iar profanul va rămâne în continuare impur.

Relația dintre sacru și profan, respectiv pur și impur, a fost folosită permanent de Van der Leeuw în lucrări clasice precum *Phänomenologie der Religion* și *Vom Heiligen in der Kunst*. Roger Bastide, la rândul său, în *Le Sacré souverein*, diferențiază *sacrul instituit* sau *dogmatic* de *sacrul pur*. Acesta din urmă este absolut incomunicabil celorlalți, ține de trăirea ultimă, profundă, a lui *homo religiosus*.

Există însă autori care au mai pus în joc și o altă formulă bivalentă a sacrului. Ei au discutat – uneori convingător – despre *sacrul adevărat* și *sacrul fals*. Jean Daniélou este unul dintre ei. În texte de referință, precum *Religion et civilisation. Réponse à quelques objections* și *La Révélation et le sacré*, Daniélou definește sacrul ca o „dimensiune religioasă (subl. n.) constitutivă omului, atât timp cât acesta ca creatură se recunoaște în Dumnezeu”. În joc este o viziune strict creștină asupra sacrului. Înțelegerea lui Daniélou tinde oarecum spre o limită a sa atunci când refuză să vadă sacrul în dimensiunea intimă a vieții profane. Ea poate avea subtilitățile și profunzimile ei, mărețiile și încercările proprii, dar nu se regăsește sub semnul unui veritabil sacru. Format la școala lui Otto, J. Daniélou vede în sacrul veritabil, *adevărat*, doar înfiorarea și fascinația pe care *homo religiosus* le resimte în preajma lui Dumnezeu. Cu toate acestea există în lumea modernă activități și practici simbolice, instituții și organizații care își asumă funcționarea sub semnul sacrului. După J. Daniélou, ele pot fi cel mult *sacralizate*, dar nu identice cu formele sacrului originar, adevărat.

5. Cuplul „sacru/profan” – un dat prealabil al lui *homo religiosus*

Pentru mulți istorici ai religiilor, distincția dintre *sacru adevărat* și *sacru fals* camuflează de fapt opoziția *sacru/profan*. Pentru a o comenta este necesar mai întâi să aducem în atenție și pe cel de-al doilea termen al opoziției: profanul.

Aurel Codoban²⁷ surprinde foarte bine etimologia și semnificațiile acestuia în cuprinsul mentalităților tradiționale și moderne. „«Profan» provine din latinescul *profanus*, care este în legătură cu *fanum* (sanctuar, templu) și are înțelesul de: în afara templului, dar și dedicat templului. La romani distincția este mai mult de ierarhie socială decât religioasă: aristocrația își avea locul în templu, *fanum*; cei fără rang social, în spațiul din fața templului, în exterior, *profanum*. Accepțiunea cu care intră în limbile moderne ca termen teoretic este de: în afara domeniului sacralului, dar în legătură cu sacralul. Semnificațiile în limbajul cotidian sunt: comun, obișnuit, neinițiat, nelegiuit, ticălos, spurcat”²⁸.

Aceste ultime accepțiuni ale profanului sunt deseori invocate în viața socială a unei comunități. Omul este în continuare convins de faptul că profanul, atingând sacralul, sfârșește prin a-l macula și chiar altera. Femeia care, în anumite zile, trece prin fața unui loc sacru îl desacralizează²⁹. Este și motivul pentru care Biserica creștină păstrează cu venerație anumite spații sacre de apropierea celor neconsacrați. Nu întâmplător, de exemplu, doar „preotul rămâne în Sfânta Sfințelor”³⁰.

Relația dintre sacru și profan nu este, cu toate acestea, univocă. Și sacralul, la rândul său, se revarsă și contaminează profanul. După Roger Caillois, profanul chiar ar avea o sete specială de prezența sacralului. Prin urmare, „e împins să-l capteze cu aviditate, riscând astfel să-l degradeze sau să fie el însuși aneantizat”³¹.

În concluzie, sacralul și profanul sunt două forțe indisolubil legate una de alta. Un Ianus cu două fețe. Tocmai de aceea R. Caillois numește această opoziție dintre sacru și profan ca fiind „un dat imediat

²⁷ Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 52.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Vezi Roger Caillois, *op. cit.*, p. 21.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 23.

al conștiinței”³². Henri Hubert vedea în ea chiar „ideea mamă a religiei”. După J. Martin Velasco, cel care ar fi introdus primul această opoziție în știința religiilor ar fi fost É. Durkheim în *Formele elementare ale vieții religioase*, atunci când scria că „împărțirea lumii în două domenii, care cuprinde, unul, tot ce e sacru, iar celălalt, tot ce este profan, constituie trăsătura distinctivă a gândirii religioase”. Faptul are acum cel mult o importanță limitată. Nu contează, în fond, cine scrie primul despre opoziția sacru/profan, ci, mai curând, ce spune și ce importanță au ideile lui.

Din punctul nostru de vedere, a considera sacrul și profanul ca fiind într-o unitate specială, indisolubilă sau ca două fețe ale aceleași realități nu poate rămâne fără urmări. Această idee te îndreptățește să renunți în a mai practica asupra profanului o viziune simplistă, vulgară chiar. Profanul nu trebuie demonizat și văzut ca un chip întunecat al acestei lumi. Are și el demnitatea și măreția lui pe care le putem surprinde doar dacă renunțăm a mai aplica acestor forțe stihiale, acestor primordii, canoanele rațiunii suficiente și ale logicii binare. Suntem, prin urmare, îndreptățiți să-i dăm dreptate lui Roger Caillois care vedea în profan „constanta căutare a unui echilibru, a unei juste căi de mijloc care ne permite să trăim cu teamă și înțelepciune, fără a depăși vreodată limitele a ceea ce este permis, mulțumindu-ne cu o *aurea mediocritas* care manifestă concilierea precară dintre două forțe antitetice asigurând durata universului numai prin neutralizare reciprocă”³³.

6. Desacralizarea sacralului și sacralizarea profanului

În lumea modernă și postmodernă se întâmplă de multe ori ca acest echilibru dintre sacru și profan să nu funcționeze decât pentru anumite naturi cu un simț special al absolutului. Nu ne putem îndoi o clipă de buna dozare a sacralului și profanului în viața lui *homo religiosus*. Constatăm însă că astăzi se impune nu fireasca proporționare a sacralului cu profanul și nici trăirea lor decentă. Cam întotdeauna, unul dintre cei doi termeni este preluat și solicitat la maxim. Poate că în primul rând profanul este supus acestei ciudate alchimii. Preluarea lui forțată și prețuirea peste măsură au dus la desacralizare. La noi, Mircea Eliade și o întreagă pleiadă de eliadologi au scris și comentat pe marginea fenomenului.

³² *Ibidem*, p. 19.

³³ *Ibidem*, p. 150.

Poate că forma ultimă la care a ajuns desacralizarea în Occidentul modern este cea reprezentată de „absența lui Dumnezeu” și de uitarea heideggeriană a chiar „absenței lui Dumnezeu”. S-a scris mult pe această temă. Vom aminti doar pe Paul Tillich care, într-un text mai vechi din 1968 (*Honnêteté et sens du sacré*, în „La Maison-Dieu”), pune în relație sacrul cu sentimentul „uitării lui Dumnezeu”. Folosește insistent formula „vide sacré” prin care înțelege o stranie vacuitate imposibil de exprimat într-o formă finită, determinată. Ea ar semnifica tocmai prezența „absenței lui Dumnezeu” în lumea modernă.

Trăirea acestei prezențe a absenței sacrului stă sub semnul modern al desacralizării. În viziunea lui Eliade, desacralizarea are ca subiect omul eliberat de Dumnezeu și de transcendență. Acest om ajunge a fi subiectul și obiectul propriei sale istorii. Cel mai mare impediment în fața acestei neobișnuite „libertăți” omenești este însuși sacrul! „Sacrul este obstacolul, prin excelență, în fața libertății sale. Omul nu va deveni el însuși decât în măsura în care va fi demistificat radical. Nu va fi cu adevărat liber decât în clipa în care-l va fi ucis pe ultimul zeu”³⁴. Inutil să mai insistăm acum asupra falsității și riscurilor unei libertăți asumate în absența și chiar împotriva lui Dumnezeu.

Odată cu „uitarea” și „moartea lui Dumnezeu” a apărut și fenomenul invers, cel al *sacralizării profanului*. Problema o pune în mod categoric Eliade atunci când se întreabă în ce măsură „profanul” poate deveni el însuși „sacru”? Astfel spus, poate o lume complet desacralizată să devină punctul de plecare al unui nou tip de religie? Ei bine, nu. De ce? În primul rând, pentru că o lume complet desacralizată este de neconceput. O spune însuși Eliade în mod repetat și convingător. Astăzi, „...omul modern care se simte și se pretinde areligios încă mai dispune de o întreagă mitologie camuflată și de numeroase ritualisme degradate”³⁵.

În al doilea rând, desacralizarea totală este o utopie pentru că elementul profan poate *cel mult* camufla sacrul. Nu-l poate substitui definitiv și nici extirpa. Marxismul, de exemplu, a încercat să creeze o „religie” fără Dumnezeu și a eșuat dureros, lamentabil. Cu toate acestea, există o structură mitică și religioasă chiar și în marxism³⁶.

³⁴ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*. Traducere din limba franceză de Rodica Chira, București, Editura Humanitas, 1992, p. 189.

³⁵ *Ibidem*, p. 190.

³⁶ Este vorba de „rolul izbăvitor al celui drept” (M. Eliade, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p. 132), de „lupta finală, eschatologică între Bine (Proletariat) și Rău (Burghezie) urmată de instaurarea Vârstei de Aur” (*ibidem*).

La limită, un fapt sau obiect profan (mausoleul lui Lenin sau figura lui Ceaușescu) pot avea în mintea unor indivizi imaginea unor simboluri religioase. Lor li se oferă cu maximă generozitate ofrande, lacrimi, nostalgii și sacrificii. Cu toate acestea, niciodată N. Ceaușescu nu poate fi ceva sacru, oricât de mult l-ar regreta unii dintre români. Poate, cel mult, să joace rolul a ceva sacru, ceea ce este cu totul altceva. Oricum, cu asemenea substitute ne situăm deja într-o variantă a lumii pe dos. Ea locuiește și astăzi acele spații în care funcționează diferite expresii ale „misticiei seculare” (R. Caillois), cum ar fi ceremonialul flăcării întreținute la mormântul Soldatului Necunoscut.

Invadând în special ținutul clasic al moralei, sacrul a ajuns să forțeze chiar și înțeleșurile firești ale unor cuvinte precum: „cinste”, „dreptate”, „adevăr”, „voință” etc. Astfel se discută azi despre „cinste absolută”, „dreptate divină”, despre „adevăr unic”, „voință sacră” și chiar „artă sacră”.

Résumé

L’herméneutique du sacré et du profane dans l’œuvre de Mircea Eliade est un thème longuement débattu et toujours actuel. A partir de la définition et des fondements du sacré nous proposons de souligner quelques-unes de ses expressions métaphysiques sociales et religieuses. De la sorte, dans le monde moderne, le sacré ne semble pas trouver sa place. Pourtant, à la *désacralisation* moderne, l’homme répond (consciemment ou non) par de nouvelles formes de *sacralisation du profane*. En effet, la théorie de Mircea Eliade selon laquelle le sacré se camoufle dans le monde profane est d’une grande actualité. L’essai de surprendre la *présence de cette absence* dans l’univers contemporain est l’une des grandes provocations que Mircea Eliade nous a adressée.

RITURILE NUPTIALE ÎN VIZIUNEA LUI SIMEON FLOREA MARIAN

Silvia CIUBOTARU

La primirea în Academia Română a preotului bucovinean, Bogdan Petriceicu Hasdeu atrăgea atenția că prin acest eveniment se completa ansamblul științific al prestigioasei instituții printr-o nouă disciplină: Etnografia. Atunci, în 1881, când opera lui Simeon Florea Marian încă nu se conturase în liniile sale majore, corifeul culturii românești îi acorda titlul de cel mai reprezentativ cercetător în domeniul său, considerându-l „un etnograf în adevăratul sens al cuvântului, care să fi răzbit în toate unghiulețele, fie cât de ascunse, din traiul, din cugetul, din simțul poporului român...”¹.

Dintre toți discipolii lui Hasdeu, S. Fl. Marian a fost cel care a confirmat majoritatea speranțelor puse în el. Și aceasta într-un mod al său personal, evitând imitarea adulatorie și adoptarea unor idei fără acoperire în realitatea satului românesc. A utilizat o parte din metodologia savantului mentor, adâncind însă investigațiile în sfera etnologică.

În timp, cărturarul bucovinean evoluează de la descriptivismul documentelor la conceperea unor lucrări care să integreze fenomenele etnografice analizate în context european și care să aducă deslușiri etnologice, istorice, mitologice și chiar psihologice. Domeniul riturilor maritale ne permite să urmărim această metamorfoză. Marian debutează în revista „Familia” de la Pesta, unde publică, în trei numere consecutive de la sfârșitul lui 1886 (anul II al publicației), *Datinile poporului român*, XI. *O nuntă la Ilișești, în Bucovina*. Cunoașterea pe teren, la fața locului, a ceremonialului, este îmbogățită cu detalii acumulate din amintirile sale ca fiu al satului respectiv. Ceea ce sporește interesul investigației este faptul că aceasta se desfășoară într-una dintre cele mai interesante zone folclorice din nordul Moldovei, cuprinzând Valea Șomuzului Mare.

¹ B. P. Hasdeu, *Răspuns* [la discursul de recepție la Academie al lui S. Fl. Marian], în vol. *Folcloristica*, I. Ediție critică, note, variante, comentarii de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2003, p. 456.

Alte proiecte științifice l-au acaparat pe preotul din Suceava aproape douăzeci de ani, dar dorința de a reveni asupra cercetării riturilor familiale l-a urmărit mereu. În răspunsul pe care îl dă la discursul de recepție ținut de S. Fl. Marian cu prilejul intrării în Academie, B. P. Hasdeu menționează, pe lista lucrărilor încă inedite, și „patru volume de obiceiuri relative în specie la *Naștere, Nuntă și Înzmormântare*”².

Abia în 1885, Marian decide să se ocupe, în mod special, de o lucrare monografică asupra nunții românești. Prilejul este dat de una din inițiativele Academiei Române, concursul instituit în sesiunea generală din 1885, pentru o „disertațiune” cu tema *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*. Până în 1888, candidații puteau să-și redacteze lucrările, ținând cont de cerințele forului academic: „Uzurile nupțiale trebuiesc studiate în varietățile lor după toate provinciile române, comparându-se cu nunta la vechii romani și la popoarele neolatine pe de o parte, cu nunta la vecinii românilor (slavi, unguri, greci, albanezi), pe de alta, de unde să reiasă apoi de la sine o concluziune istorico-etnografică. Manuscrisul va trebui să cuprindă materie pentru 200-300 pagini de tipar în 8° *garmoni*”³.

Întreprinderea n-a fost însă lipsită de peripeții: *habeat fatum libelli*... Cunoscând intențiile lui B. P. Hasdeu de a da „o operă despre căsătoria la români”⁴, nu vrea să cuteze a se aventura într-o realizare pe care o credea din start a fi inferioară prezumtivei lucrări a magistrului său. În acest fel, după mai multe șovăieli și aflând (după doi ani!) că eminentului savant, absorbit îndeosebi cu lucrul la *Etymologicum Magnum Romaniae*, „nu-i mai rămâne timp să se mai ocupe și cu nunțile”⁵, purcede la redactarea monografiei. Nu-i mai rămăseseră decât opt luni până la data concursului. Deși, inițial, planificase o lucrare în două volume: *I. Încredințarea*, *II. Nunta*, nu reușește să pună pe masa *onor comisiunii* decât o parte a materialului.

Raportul lui B. P. Hasdeu asupra manuscriselor prezentate, notate cu literele A (E. Sevastos) și, respectiv B (S. Fl. Marian), subliniază, în mod limpede, ce i se reproșa celui de-al doilea concurent: „1 [...] a lăsat netractate o mulțime de puncte foarte importante; 2 [...] afară de Bucovina, se întemeiază în cea mai mare parte pe

² *Ibidem*, p. 457.

³ S. Fl. Marian, *Precuvântare* la vol. *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, Tipografia Carol Göbl, 1890, p. III.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. IV.

corespondențe și informațiuni de a doua mână”⁶. Totuși, distinsul referent promite autorului „manuscriptului B” un ajutor bănesc din partea Academiei, pentru tipărire, cu condiția să-și completeze lucrarea.

Urmărind stenograma ședinței plenare academice din 12 aprilie 1888, observăm că și alți membri ai *Comisiunii* au intervenit pentru „consolarea” savantului bucovinean. G. Barițiu arată că scrierea concurentului B este foarte voluminoasă, având peste 40 de capitole, deși cuprinde numai prezentarea datinilor maritale de la o săptămână înainte și până la o săptămână după nuntă. Materialele pentru studiul comparativ erau bogate, acoperind toate țările unde sunt români, precum și obiceiurile antichității greco-romane.

Chiar dacă n-au putut alege drept câștigător manuscrisul preotului din Suceava, N. Ionescu și D. Sturza au sprijinit amendamentul concursului: „Pentru manuscrisul B, Academia, în mod excepțional, decernă din fondul Heliade-Rădulescu, consolidat, o încurajare de 2000 lei în efectele de care este compus, atunci când manuscrisul va fi depus la delegațiunea Academiei cu complementele promise de autor, și se va tipări”⁷.

Acest episod insolit din istoria premiilor academice a avut consecințe benefice pentru etnologia românească. Cu acribia sa caracteristică, S. Fl. Marian amplifică lucrarea și o perfecționează, astfel încât, până astăzi, monografia realizată atunci rămâne cea mai bună și mai utilă pe plan național. Chiar în context internațional, mai cu seamă la acea vreme, cercetarea asupra riturilor nuptiale efectuată de savantul român aducea contribuții esențiale și inovatoare.

Piatră de încercare în opera sa personală, *Nunta la români* constituie o prodigioasă acumulare informațională și metodologică. Structura lucrării corespunde perfect viziunii organice asupra spiritualității populare, respectând ordinea principalelor momente ale ceremonialului marital: *I. Înainte de nuntă*, *II. Nunta și ospățul și III. După nuntă*. Astăzi am spune că era soluția cea mai la îndemână, deoarece respecta cadența unui rit de trecere. La acea vreme, însă, Van Gennep nu-și elaborase încă celebra sa teorie. *Les Rites de passage* aveau să apară abia în 1909, după moartea lui Simeon Florea Marian. Or, deschizând monografia preotului bucovinean, putem

⁶ *Nunta la români. Studiu etnografic comparativ*, în vol. B. P. Hasdeu, *Folcloristica*, 2, p. 46.

⁷ Premiul Heliade-Rădulescu pe 1888. Raportul Comisiunii asupra manuscriselor prezentate la concurs. *Nunta la români. Studiu etnografic comparativ*, în vol. B. P. Hasdeu, *Folcloristica*, 2, p. 311-312.

desluși toate particularitățile specifice unui rit de trecere pe care le cumulează nunta.

Epitetul favorit al exegeților *Nunții la români* este cel de „descriptiv”, adesea utilizat cu o nuanță ușor peiorativă. Descrierile există, într-adevăr, dar niciodată fără o justificare în morfologia lucrării. S. Fl. Marian se adresa unor cititori foarte puțin informați asupra realității de teren și avea nevoie să-și susțină afirmațiile, la fiecare pas, cu argumente viabile. De-a lungul anilor, s-au adus completări cu date provenite din cercetări locale, dar contribuțiile substanțiale ale acestei monografii sunt valabile și astăzi. Descriptivismul necesar unui deschizător de drumuri este secondat, în mod constant, de metoda analitico-comparativistă.

La prima vedere, ne aflăm în fața unei lucrări simple, puțin elaborate, pentru care autorul, având în vedere presupusa lui calofilie în alegerea citatului folcloric, a fost ironizat că ar avea în stil „un iz romantic, uneori retardat”⁸. Această limpezime, însă, pune în lumină capacitatea lui S. Fl. Marian de a domina volumul enorm de material luat în discuție. El a evitat capcana unui stil dezordonat și prolix, deficiență care, din păcate, a făcut ca o lucrare onestă, ca aceea realizată de Elena Sevastos, să rămână de neutilizat. La Marian, faptele sunt ordonate „în capitole organice, scoase din osatura obiceiului potrivit importanței lor”⁹.

I s-a reproșat cărturarului bucovinean că „volumele lui nu îmbie la lectură” și că le lipsește o „osatură teoretică”¹⁰. Chiar B. P. Hasdeu era nemulțumit că „manuscriptul B”, cel cu motto latinesc (aparținând lui S. Fl. Marian), „sub raportul emoțiunii și al stilului lasă deopotrivă de dorit”¹¹. Prima afirmație intră în contradicție cu epitetul de *romantic*, pe care i l-au dat unii cercetători. Fără a avea un stil poetic, Marian scrie accesibil și chiar agreabil. Temperamentul său introvertit aduce o anumită sobrietate în expunere, autorul contribuind la șlefuirea exprimării științifice riguroase în limba română. Pentru a ușura buna înțelegere a celor relatate, a pus la subsol trimerurile prea savante și citatele în limba latină. De asemenea, în același scop, a introdus majoritatea textelor folclorice în interiorul monografiei, fiecare din acestea în contextul ritualului aferent.

⁸ Romulus Vulcănescu, *Etnologia*, în vol. *Istoria științelor în România*, București, Editura Academiei RSR, 1975, p. 37.

⁹ Ovidiu Bârlea, *Simeon Florea Marian*, în *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 241.

¹⁰ *Ibidem*, p. 232.

¹¹ B. P. Hasdeu, *Folcloristica*, 2, p. 46.

Într-adevăr, în antologia de la sfârșitul volumului, intitulată *Adaus*, sunt prezente numai orații de nuntă.

Cât despre „osatura teoretică”, aceasta este circumscrisă fiecărei secțiuni. S. Fl. Marian surprinde dialectica internă a riturilor nuptiale, determinările sociale și familiale, impactul lor asupra colectivității rurale. Nunta este privită ca fiind centrul unui ansamblu de obiceiuri. Înainte de Edward Westermarck (*The History of Human Marriage*, 1891), James George Frazer (*Totemism and Exogamy*, 1910), Émile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912), Bronislaw Kaspar Malinowski (*Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, 1929), Claude Lévi-Strauss (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949), *mutatis mutandis*, Simeon Florea Marian este preocupat de factorul religios în căsătorie, de legile vitanței (oroarea de incest), de funcțiile, obligațiile și drepturile cerute de legătura matrimonială, de aspectele morale ale contractului încheiat în fața preotului și a primarului. Urmărind sistemul de daruri și contra-daruri, autorul intuiește că prestația nupțială este concepută ca o datorie rambursabilă pe termen lung, momentele când au loc ofertele ori schimburile fiind marcate prin rituri specifice.

Romulus Vulcănescu îl suspecta pe savantul bucovinean de un *parti-pris* acordat religiozității creștine ortodoxe. Mai mult, el considera că formația preotească a lui S. Fl. Marian ar fi adus unele prejudecii în perceperea spiritualității folclorice: „Formația lui ecleziastică și lipsa lui de antecedente în literatura de specialitate română îl fac uneori să treacă prea repede peste unele probleme de fond, legate de concepția și viziunea (socotite de el *profane*) asupra vieții și lumii și să insiste mai ales asupra unor ecouri culturale sacre și a unor probleme de amănunt”¹².

În realitate, autorul *Nunții la români* nu a fost mânat de astfel de prejudecăți. Este destul să ne amintim de culegerile sale de farmece și descântece, ori de analiza pertinentă a actelor magice circumscrise diferitelor obiceiuri. Capitolul *Ursirea*, al volumului despre riturile nuptiale, include un număr impresionant de practici vrăjitoarești și divinatorii. Magia de contact este semnalată în legătură cu anumite obiecte rituale, cum ar fi inelul, colacul și cununa miresei, năframa de încredințare ș.a. Dansurile și gesturile sacrale, tripla circumambulație în sensul mișcării aparente a soarelui, ori cununia „pe biraie” și „la salcie”

¹² Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 36-37.

sunt puse în relație cu magia homeopatică sau imitativă. Nunta presupune prezența actelor magiei albe, de bun augur.

În schimb, cunoștințele acumulate ca preot și profesor de religie l-au ajutat să discearnă acele pasaje preluate de orațiile populare din „rugăciunile usitate în biserica ortodoxă ori care se citesc în timpul logodnei și a cununiei de către preoții funcționari”¹³. Dar, chiar și în cazul *Iertăciunii*, textul folcloric cel mai influențat de Biblie, autorul monografiei asupra ceremonialului nupțial semnalează latura sa profană și meritul creatorilor rurali: „Nu-i vorbă că și fantasia poporului încă a contribuit foarte mult la întregirea și înfrumusețarea lor”¹⁴.

Documentația folosită de S. Fl. Marian acoperă, aproape exhaustiv, tot ce se scrisese la noi până atunci despre riturile maritale. Lista persoanelor care i-au furnizat datele necesare pentru redactarea volumului, atât a celor care au publicat în revistele vremii, cât și a celor care au răspuns în scris solicitărilor sale directe, este imensă. Cităm numai o parte din ele: V. Alecsandri, V. Alesiu, P. Băncilă, Andrei Bârsanu, T. Bojâncă, Iuliu Bugnariu, T. T. Burada, George Candrea, Mihai Canianu, Florian Danciu, T. Dușănescu, Victoria Farcașu, T. Frâncu, T. Gramatovici, A. I. Hodoș, B. P. Hasdeu, Ion Urban Jarnik, Mihai Lupescu, At. M. Marienescu, G. Misail, Vangelii Petrescu, M. Pompiliu, Simion Rotariu, Gr. Sima, L. Șăineanu, V. Ștefanelli, G. Trailă, G. Dem. Teodorescu, G. Tomoioagă, P. Ursu, B. Viciu. Colaboratorii săi îl ajută să cunoască realitatea etnografică și folclorică din toate ținuturile locuite de români.

Există însă un decalaj între ponderea materialului privind nordul Moldovei, Bucovina în special, și a aceluia provenit din alte zone. O altă problemă o ridică procentul mic al anchetelor directe de teren, comparativ cu răspunsurile la chestionarele indirecte. Meritul etnologului este de a fi evitat capcana unei prezentări inegale a ansamblului fenomenului analizat. Pentru că, în ciuda lacunelor existente în cazul unor localități, monografia este reprezentativă pentru nunta la români, „suma a ceea ce se publicase până atunci”¹⁵.

Foarte atent este cărturarul bucovinean și în ceea ce privește bibliografia străină. Deși locuia într-un oraș fără mari instituții culturale, a reușit să consulte aproape toate scrierile mai valoroase tratând despre căsătorie și nuntă. Menționăm dintre acestea: *Das Leben der Griechen und*

¹³ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 585.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 242.

Römer, *nacht antiken Bildwerken* de Erns Guhl și Wilh. Koner (Berlin, 1862), *Hochzeitsbuch. Brauch und Glaube der Hochzeit bei den Christlichen Völkern Europas* de Ida von Düringsfeld și Otto Freiherr von Rheinsberg-Düringsfeld (Leipzig, 1871), *Das Privatleben der Römer* de L. Marquardt (Leipzig, 1879), *Les noces de campagnes en Bery* de Ch. Ribaut de Langardièrre (1885) și *Cântece și obiceiuri la nunți – studiu despre originea familiei* de P. Lafargue (Rev. „Contemporanul”, an VI, Iași, 1887).

Surprinderea obiceiurilor pe viu nu rămâne unicul țel al monografiei lui S. Fl. Marian. În mod constant, autorul introduce comentarii asupra importanței riturilor nuptiale pentru societatea tradițională. În primul capitol, intitulat *Scopul căsătoriei*, surprinde valoarea alianței noului cuplu pentru perpetuarea experienței agrare și pentru asigurarea descendenței. Ca să-și realizeze menirea, căsătoria trebuie să fie durabilă. Soții, în viziunea poporului, împlinesc o datorie sfântă față de rosturile existenței: „Ca să nu li se facă aruncare că numai degiaba s-au născut și trăit în lumea aceasta”¹⁶. Legitimitatea uniunii conjugale este consfințită atât de legile societății omenești, cât și de cele dumnezeiești. Este un principiu statornicit din cele mai vechi timpuri, putând fi regăsit în antichitatea romană: „Connubium est omnis divini et humani juris communicatio”¹⁷.

Un loc important este acordat în *Nunta la români* terminologiei folclorice aferente ceremonialului. Chiar dacă introducerea acesteia poate părea dizarmonică în economia studiului (de exemplu, Ion Șeuleanu consideră că etimologiile, explicarea împrumuturilor, familiile de cuvinte ș.a. „nu se subordonează organic textului și o expediere a lor la note ar fi fost desigur mai chibzuită”¹⁸), aceasta relevă fațete noi ale secvenței ritualice pe care o însoțește. Astfel, tinerele care stau în preajma miresei sunt numite, în funcție de zona folclorică: *druște*, *diavere* (*gyavere*), *fete de nune*, *nune* sau *fete-după-masă*. Rolul lor este de a ajuta la brodatul năfrânilor pentru principalii actanți ai nunții, de a străjui mireasa când se închină darurile și de a o purta de mână la „danțul” din ograda bisericii. Împreună cu nașa sau cu o nevastă mai pricepută, ele gătesc mireasa: „O piaptână, o împletesc, ele îi pun cununa pe cap și tot ele îi așează hobotul pe spate”¹⁹. După cununie, druștele cedează locul femeilor măritate, care o primesc în rândul lor pe tânăra soție.

¹⁶ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 2.

¹⁷ *Ibidem*, p. 3.

¹⁸ Ion Șeuleanu, *Poezia populară de nuntă*, București, Editura Minerva, 1985, p. 31.

¹⁹ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 231.

Într-o vreme în care transcrierile pieselor folclorice depindeau întru totul de puterea de receptare a culegătorului, de antrenamentul său acustic și de viteza și exactitatea notării, era inevitabil să existe anumite pasaje cu defecțiuni. S. Fl. Marian a dovedit capacitate de selecție a variantelor autentice. Când, totuși, apar texte contrafăcute stilistic, acestea au fost folosite din necesitatea de a ilustra semantic un motiv folcloric ori o datină pentru care nu exista altă alternativă. Bogăția citatelor din lirica și epica populară este deosebit de utilă specialistului, care nu mai poate accede astăzi la anumite publicații dispărute sau extrem de rare. Unele cântece și orații din ceremonialul nupțial de altădată au fost abandonate în favoarea altora sau și-au restrâns foarte mult aria de răspândire. Cu atât mai valoroase rămân astăzi *cântecele de govit*, *alduitul Pintenului* ori *chemările la nuntă* citate în cartea folcloristului bucovinean.

S-a presupus că sfaturile lui B. P. Hasdeu l-au determinat să perfecționeze monografia asupra riturilor maritale. Firește că, la început, asemenea consultații între cei doi cărturari au existat. Dar, pentru Marian, momentul elaborării monografiilor referitoare la riturile familiale este cel al regăsirii de sine. Atunci descoperă cu adevărat drumul său propriu în contextul cercetărilor etno-folclorice. Dacă Lazăr Șăineanu, subtil cunoscător al mitologiei, va fi cel mai potrivit om de știință de la noi pentru realizarea tipologiei basmelor, Simeon Florea Marian reprezenta monograful ideal al obiceiurilor și riturilor populare.

La data redactării *Nunții la români*, S. Fl. Marian acumulase, mai mult decât oricare alt cercetător român al domeniului, cunoștințe detaliate despre riturile nupțiale. Deși va opta pentru o structură subordonată ritmului temporal al evenimentului, în contextul lucrării apar toate tipurile de gesturi specifice ceremonialului marital: de despărțire de părinți și de integrare într-o nouă familie, apotropaice și purificatoare, propițiatoare, legate de fertilitatea noului cuplu, augurale ș.a. Savantul bucovinean a organizat în modul cel mai potrivit materialul bogat de datini și ritualuri, investigând dincolo de aparențe: „Nu mai rămâne cu explicația la suprafața lucrurilor ci, având acum la bază o informare mai largă, încearcă să pătrundă mai adânc semnificația majoră a fenomenului folcloric”²⁰.

²⁰ Mircea Fotea, *Simeon Florea Marian, folclorist și etnograf*, București, Editura Minerva, 1987, p. 134.

Când este convins de un adevăr, este gata să-l corecteze chiar și pe B. P. Hasdeu, cum se întâmplă în cazul confuziei făcute de marele etnolingvist între *Cale-albă* și *Cale-primară*, pe care le prezintă, în *Dicționarul limbei istorice și populare a Românilor*, ca desemnând unul și același lucru în unele zone de peste Carpați. În realitate, *Cale-albă* este – așa cum explică și Ion Budai-Deleanu – „*Der erste Weg den die Braut zum Bräutigam macht*” („Prima cale ce-o face mireasa la mire”), pe când *Cale-primară* indică primul drum pe care îl fac tinerii căsătoriți, la o săptămână sau două după nuntă, la casa părinților miresei. Și Marian adaugă la aceste zise: „Adj. *albă* din *Cale-albă* are înțelesul de *curată, nevinovată*, pe când la *Cale-primară*, sau în timpul acesteia, nu mai poate fi vorba despre castitate sau nevinovăție”²¹.

O calitate a preotului-academician era capacitatea de a evita exagerările. Într-o vreme când excesele curentelor latinist și mitologizant favorizau denaturarea faptelor folclorice autentice, Marian a dat dovadă de bun-simț, echilibru și moderație. A ocolit dulcegăria și patetismul ce se strecurau de multe ori în conferințele și scrierile științifice de atunci sub presiunea modei. Așa cum sublinia N. Iorga, surprinzând în mod perfect o fațetă a personalității cărturarului bucovinean: „A avut însă bunul-simț care trebuie pentru a ocoli sau a atinge numai chestiile pe care n-avea pregătirea să le elucideze”²².

Până astăzi, monografia *Nunta la români*, realizată de S. Fl. Marian, rămâne o lucrare de căpătâi, viabilă, nu numai datorită belșugului și diversității de materiale informative, ci și datorită metodologiei complexe utilizate. Așa cum afirma Ion Șeuleanu, în capitolul *Retrospectivă critică* al cărții sale *Poezia populară de nuntă*, cărturarul bucovinean „s-a folosit de toate metodele de investigație familiare epocii, de la observația directă la informație și de aici la metoda corespondenților”²³.

Mai puțin luate în seamă până acum au fost relațiile constante pe care le face autorul între obiecte rituale, obiceiuri, superstiții și fragmente din balade, basme ori colinde, tratând aceleași motive folclorice. În această sferă a lucrării găsim numeroase sugestii pentru studii și eseuri. Simbolistica inelului și a bastei de încredințare, de exemplu, este urmărită în antichitatea greco-romană, în cântecele

²¹ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 597.

²² Nicolae Iorga, *Un cercetător al vieții poporului românesc: S. Fl. Marian*, în vol. *Oameni care au fost*, I, București, Editura Minerva, 1987, p. 167-168.

²³ Ion Șeuleanu, *op. cit.*, p. 30.

populare de dragoste, în balada moldovenească *Inelul și năframa*, precum și într-un basm transilvănean, *Zâna împărăteasă și pana ei aleasă*, publicat de Mărgineanu în colecția „Tribunei”, la 1886. *Anuli pronubi, mutuae fidei signa*, purtat de miresele române, „decide, el leagă”²⁴ atât de puternic, încât poate da semn parteneriei despre soarta alesului ei: „Când inelu-a rugini, / Să știi, dragă, c-oi muri!”²⁵

Opera realizată de Simeon Florea Marian, printr-o muncă asiduă – echivalând cu efortul unui întreg colectiv de cercetare timp de un număr de ani – a fost consultată, citată și chiar imitată de generații de etnologi români. Nu putem decât să regretăm că n-a fost tradusă într-o limbă de mare circulație. Mai ales că această intenție a existat. Într-o scrisoare expediată din Cernăuți la 10 ianuarie 1905, Leonida Bodnărescul îi făcea o propunere în acest sens autorului: „Vă rog deci dară, să luați în considerare dorința savantului Friedwagner și să aveți deosebita bunăvoință a-mi da permisiunea formală ca să traduc înainte de toate valoroasa-vă lucrare *Nunta la români*, care va apare ca carte separată (nu prin foi) în limba germană”²⁶. Din păcate, la trecerea în neființă a cărturarului bucovinean, acest vis nu se împlinise și nu cunoaștem să se fi realizat vreodată.

Nunta la români constituie pentru noi o sursă etnologică de neînlocuit, model de monografie care îmbină documentele de istorie socială cu cele de cultură populară. Lucrarea surprinde importanța familiei nucleare ca instituție necesară protecției parentale și, implicit, supraviețuirii comunității umane.

Résumé

L'article met en évidence la contribution de S. Fl. Marian à l'étude des coutumes nuptiales roumaines. Il a été le premier à saisir chez nous l'unité formelle tripartite du mariage en tant que rite de passage. La monographie du prêtre de Bucovine, *La fête des noces chez les Roumains* est resté jusqu'aujourd'hui un point de repère dans la bibliographie de spécialité.

²⁴ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 192-196.

²⁵ *Ibidem*, p. 195.

²⁶ *Simion Florea Marian și corespondenții săi*. Ediție îngrijită de Eugen Dimitriu și Petru Froicu. Cuvânt înainte de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1991, p. 85.

SIMEON FLOREA MARIAN ȘI ACADEMIA ROMÂNĂ

Mircea FOTEA

Viața lui Simeon Florea Marian se înscrie în neobișnuit, insolit. A început școala la vârsta de 12 ani, când s-a înființat în sat o școală parohială românească, la stăruințele parohului Dimitrie Bucevski; la 17 ani, prins de entuziasmul stârnit de poetul folclorist Vasile Alecsandri pentru culegerea și publicarea folclorului, a început el însuși să culeagă și să noteze creații populare, iar la 34 de ani, la propunerea marelui om de cultură și de știință B. P. Hasdeu, este ales membru al Academiei Române. Trebuie să recunoaștem că în neobișnuit se înscrie și vasta și variata sa operă, publicată sau rămasă în manuscris, elaborată în numai 60 de ani.

Gândită din perspectiva timpului scurs de la moartea sa, întâlnirea lui S. Fl. Marian cu Academia Română a fost exact ceea ce trebuia pentru împlinirea sa ca ființă și ca om de știință.

Din multiplele probleme care ar putea fi dezbătute în legătură cu tema propusă dezbaterii ne-am propus ca în prima parte să evidențiem motivația propunerii lui B. P. Hasdeu, iar în partea a doua să subliniem direcțiile în care a activat S. Fl. Marian ca membru al Academiei Române și rezultatele pe care le-a avut.

Să vedem în continuare ce realizase până în 1881 S. Fl. Marian și care a putut să fie motivația propunerii lui B. P. Hasdeu de alegere a lui ca membru al Academiei. Până în 1881 S. Fl. Marian publicase trei culegeri de folclor:

1. *Poesii populare din Bucovina. Balade române culese și corese de...*, Botoșani, 1869, volum care poartă amprenta influenței lui V. Alecsandri chiar și în titlu.

2. *Poesii populare române. Adunate și întocmite de...*, vol. I *Balade, cântece bătrânești*, Cernăuți, 1873; vol. II, *Doine și hore*, Cernăuți, 1875, o contribuție a tânărului student la depistarea și a altor motive de baladă și lirice decât cele găsite în culegerile lui V. Alecsandri.

3. *Tradițiuni populare române. Adunate de...*, Sibiu, 1878, culegere care cuprinde în cele 66 de pagini cinci legende istorice în care predomină figura marelui voievod Ștefan cel Mare. Din toate legendele volumului, apărut la puțin timp după declararea independenței de stat a României, răzbate ideea apartenenței Bucovinei la statul român.

Publicarea celor trei culegeri de folclor, importante, de altfel, în contextul epocii nu ar justifica, pe deplin, propunerea lui Hasdeu. Să vedem ce alte motive ale tânărului preot bucovinean au putut să-l determine pe savantul B. P. Hasdeu să avanseze propunerea.

În monografia, consacrată lui S. Fl. Marian, pe care am publicat-o¹, distingeam între anii 1870-1881 o a doua etapă a activității sale, în care folcloristul a desfășurat o intensă muncă de culegere personală a folclorului, cea mai rodnică din întreaga sa viață; acum și-a îmbunătățit metoda de cercetare și de valorificare a culturii populare, ajungând treptat la personala și inconfundabila metodă folosită în tot restul vieții. La această clarificare a contribuit și contactul cu cercetările unor distinși folcloriști din epocă: B. P. Hasdeu, At. M. Marinescu, G. Dem. Teodorescu, T. T. Burada ș.a. Atenția folcloristului bucovinean a fost îndreptată în această perioadă atât asupra speciilor folclorice valorificate cu predilecție în epocă: balada, cântecul, hora, povestea, cât și asupra altora mai puțin sau deloc cercetate, precum: descântecul, cimilitura, proverbul, strigătura, tradiția populară, datini, credințe și creații folclorice despre păsări, insecte, animale și plante, obiceiuri și sărbători populare, mitologie populară ș.a.

Folcloristul bucovinean a colaborat, în această etapă, cu materiale folclorice și articole la ziare, reviste și calendare care apăreau în toate provinciile românești: „Convorbiri literare”, „Albina Carpaților”, „Amicul familiei”, „Amicul poporului”, „Familia”, „Siedetoarea” (Oradea), „Traian”, „Columna lui Traian”, „Foaia Societății «Românismul»”, „Lumea nouă”, „Albina”, „Observatoriul”, „Aurora Română” și altele, devenind unul dintre cei mai cunoscuți și apreciați valorificatori ai folclorului românesc. Întărim afirmația noastră cu o notă apărută în „Albina Carpaților” în 1878, revistă în care S. Fl. Marian a publicat numeroase creații folclorice și articole de mitologie și botanică populară. În nota respectivă, aparținând redacției, se aprecia că, după V. Alecsandri, S. Fl. Marian „a devenit cel mai conștiincios, mai eminent și mai diligent cultivator al literaturii populare”².

Ca fiu de țărani crescut într-un mediu folcloric autentic și bine conservat, S. Fl. Marian a cunoscut și a înțeles complexitatea și rosturile profunde ale culturii populare în viața satului și și-a putut

¹ Mircea Fotea, *Simeon Florea Marian, folclorist și etnograf*, București, Editura Minerva, 1987.

² „Albina Carpaților”, an II (1878), p. 291.

forma de timpuriu o perspectivă care viza caracterul unitar al acestei culturi străvechi. Într-o scrisoare adresată lui B. P. Hasdeu, în decembrie 1877, cu scopul evident de a-l convinge de seriozitatea preocupărilor sale și de a-l determina să-l ajute în procurarea unor cărți, reviste și informații, S. Fl. Marian a schițat un plan de sistematizare și de valorificare a materialului etnofolcloric în 26 de tomuri, fiecare tom de minimum 300 de pagini, întregul material urmând a fi ordonat în patru părți: „I. *Poesii* – 10 tomuri; II. *Proză* – 3 tomuri; III. *Datini și credințe* – 11 tomuri; IV. *Mitologie daco-romană* – 2 tomuri”³. În continuarea scrisorii, a dat „spre orientare” capitolele primelor două volume din *Datini și credințe*, intitulate *Tineretele* și *Nunțile țărănești*. Transcriem din sursa menționată capitolele volumului intitulat *Tineretele*, pentru a ne convinge împreună de foarte buna cunoaștere a realităților din satul românesc tradițional a fiului de țărani din Ilîșești, Bucovina: „1. Nașterile, 2. Rodinii, 3. Botejunele, 4. Numele de botez, 5. Schimbarea numelui (spre ex. când cineva se îmbolnăvește tare), 6. Cumetriile, 7. Colăcimele, 8. Creșterea copiilor, 9. Copiii de suflet, 10. Șpurii sau copii de lele (din flori = urzicari), 11. Jocurile copiilor, 12. Însotirile copiilor, 13. Poreclele, 14. Portul tineretului, 15. Jocurile sau danțurile, 16. Instrumentele muzicale, 17. Trântelesau luptele, 18. Petrecerile tineretului, 19. Șezătorile, 20. Amourile tineretului, 21. Farmicile sau vrăjile, 22. Cunoașterea ursitei, 23. Zodiile, 24. Căutatul în palmă și cărți, 25. Bobii, 26. Scrânciobul. Afară de acestea poate voi mai da peste unele datine”⁴. Având la bază cunoașterea nemijlocită a realităților din satul românesc tradițional, planul schițat de S. Fl. Marian în 1877 a jucat un rol important în activitatea folcloristului, deschizându-i o perspectivă clară asupra a ceea ce urma să facă și influențând în mod considerabil și pozitiv rezultatele deosebite pe care le-a avut. În aceeași scrisoare către B. P. Hasdeu, S. Fl. Marian își exprima hotărârea de a duce până la capăt munca începută: „Ca tot omul cu voie bună și sânguință, dar fără de bani, nu pot să-mi îndeplinesc deplin ceea ce doresc. Din cele următoare Vă veți încredința că eu nu sunt omul acela, care a început un lucru și nu-l scoate la capăt”⁵.

³ Apud Adrian Fochi, N. Al. Mironescu, *Contribuții la cunoașterea vieții și operei lui S. Fl. Marian*, în „Revista de Folclor”, V (1960), nr. 1-2, p. 134-136.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 135.

Avem încredințarea că acest plan de valorificare a culturii populare românești, schițat în scrisoarea din 1877, a impresionat pozitiv pe marele savant și l-a determinat să facă propunerea de chemare în Academie a tânărului preot bucovinean. Supoziția noastră este confirmată de însuși Hasdeu prin ce spune în răspunsul la discursul de recepție susținut de S. Fl. Marian: „Aducându-te aici, Academia Română umple un gol ce se simțea în rândurile noastre. Avem istorici, naturaliști, filologi, legiști, matematicieni, economiști, poeți, publiciști; un buchet modest din câte s-au putut culege, în tânăra grădină a neamului românesc, dar un etnograf, etnograf în adevăratul sens al cuvântului, care să fi răzbit în toate unghiulețele, fie cât de ascunse, din traiul, din cugetul, din simțul poporului român, ne lipsea până acum. Acest etnograf, dă-mi voie a ți-o spune, june și distins coleg, singurul etnograf român deocamdată ești tu”⁶.

La situațiile care au favorizat intrarea lui S. Fl. Marian în Academie, la care ne-am referit deja, trebuie să mai adăugăm și un anumit context politic. Atragerea în Academia Română a unor personalități din Transilvania, Bucovina și Basarabia, teritorii aflate în acel moment sub stăpâniri străine, urmărirea realizarea unității culturale și științifice a tuturor românilor, ca premisă a realizării statului unitar român.

Ne vom referi în continuare la direcțiile în care a activat S. Fl. Marian ca membru al Academiei Române și la rezultatele pe care le-a avut. În discursul de recepție, intitulat *Chromatica poporului român*, S. Fl. Marian a abordat o problemă neexplorată până în acel moment și a atras atenția oamenilor de știință asupra vastității și complexității culturii noastre populare, pledând pentru valorificarea ei științifică, în vederea îmbogățirii limbii literare și a terminologiei științifice cu termenii necesari, fiind convins că „izvorul cel mai bun spre înăvuițarea unei limbi este în tot cazul literatura poporală”⁷. Recurgerea la împrumuturi din alte limbi trebuia să se facă, în concepția lui, numai după parcurgerea acestei etape de cercetare a propriei culturi populare.

În cei 26 de ani, cât a activat ca membru al Academiei Române, relațiile lui S. Fl. Marian cu conducerea Academiei și cu colegii au fost dintre cele mai bune, iar activitatea sa a fost desfășurată pe mai multe planuri. În primul rând, constatăm că Academia Română l-a încurajat, i-a apreciat cu obiectivitate opera și i-a tipărit importante studii

⁶ „Analele Academiei Române”, II, București, 1882, p. 161-163.

⁷ *Ibidem*, p. 10.

etnologice și culegeri de folclor:

– *Chromatica poporului român*, în „Analele Academiei Române”, seria a II-a, Secțiunea literară, 1882;

– *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, Edițiunea Academiei Române, Tip. Carol Göbl, 1890;

– *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Edițiunea Academiei Române, Tip. Carol Göbl, 1892;

– *Nașterea la români. Studiu etnografic*, București, Edițiunea Academiei Române, Tip. Carol Göbl, 1892;

– *Vrăji, farmece și desfaceri*, în „Analele Academiei Române”, seria a II-a, tom V, Memoriile Secției Literare, București, Tip. Carol Göbl, 1893;

– *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I, II și III, București, Edițiunea Academiei Române, Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, 1898, 1899 și 1901;

– *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. Studiu folcloristic*, București, Edițiunea Academiei Române, Tip. Carol Göbl, 1903;

– *Legende de Maicii Domnului. Studiu folcloristic*, Edițiunea Academiei Române, Tip. Carol Göbl, 1904.

Academia Română l-a ajutat, de asemenea, pe folclorist cu o sumă de bani pentru tipărirea volumului *Descânțete poporane române*, Suceava, 1886. La doi ani după primirea în Academia Română, S. Fl. Marian a publicat *Ornitologia poporană română*, vol. I, II, Cernăuți, 1883, studiu de mari proporții și de o mare complexitate care valorifică aspecte multiple și variate ale culturii populare. Maniera personală inconfundabilă de organizare și de valorificare a informațiilor și a materialului folcloric, folosită în acest studiu, este regăsită și în studiile ulterioare consacrate insectelor, plantelor, animalelor, ultimele două rămase în manuscris. Lucrarea a primit premiul „Năsturel Herescu” al Academiei Române pe anul 1884. Un ornitolog contemporan, Mihai C. Băcescu, aprecia în 1961 că „efectul stimulator al acestei cărți s-a simțit enorm, iar folosința ei a fost generală și multilaterală, ea rămânând până în ziua de astăzi «cartea de căpătâi» după care s-au luat în manuale și tratate de ornitologie singurele nume de păsări cu adevărat populare”⁸.

⁸ Mihai C. Băcescu, *Păsările în nomenclatura și viața poporului român*, București, Editura Academiei R. S. R., 1961, p. 14.

Ca membru al Academiei Române, S. Fl. Marian a avut și calitatea de referent în probleme de etnografie și folclor și de membru în *Comisiunea premiilor anuale* și a întocmit rapoarte asupra multor cărți prezentate spre premiere, dovedind în toate cazurile o exigență sporită, obiectivitate și grija de a impune premiarea unor lucrări originale și valoroase. Considerăm că nu este cazul să cităm cele aproximativ 30 de lucrări cărora le-a făcut referate S. Fl. Marian; amintim doar că printre ele se găsesc *Basmele românilor...* a lui Lazăr Șăineanu, *Din literatura poporană a aromânilor* a lui Pericle Papahagi sau *Proverbele românilor...* a lui Iuliu Zanne.

Fiind ales membru al Secțiunii istorice a Academiei Române, S. Fl. Marian a desfășurat, probabil la solicitarea înaltului for științific, și o interesantă *activitate de cercetător al istoriei și al vechii culturi românești din Bucovina*, concretizată în lucrări, precum: *Câteva inscripțiuni și documente din Bucovina*⁹, scris în urma unei cercetări întreprinse în august 1882 la Mănăstirea Putna și la alte locașuri de cultură din zonă); *Biserica din Părhăuți*, București, 1887; *Sântul Ion cel Nou de la Suceava*, Schiță istorică, 1895, considerat de I. C. Chițimia ca fiind „de o deosebită valoare și de bună informație istorică”; *Inscripțiuni de pe manuscrise și cărți vechi din Bucovina*, 1900; *Portretul lui Miron Costin, mare logofăt și cronicar al Moldovei*¹⁰. De asemenea, S. Fl. Marian a donat Academiei Române manuscrise și cărți rare din Bucovina.

O altă direcție în care a activat S. Fl. Marian în cadrul Academiei Române a fost cercetarea limbii populare, gândită ca o componentă importantă a culturii populare. Studiile sale de etnologie au, de obicei, în subsolul paginilor și explicarea unor cuvinte sau expresii populare cuprinse în textele folclorice folosite. Această preocupare a etnologului bucovinean a atras atenția lexicografilor din epocă. Cunoscându-i pasiunea pentru cercetarea limbii, B. P. Hasdeu l-a rugat, printr-o scrisoare din 29 august 1892, să-i trimită o listă cu toate cuvintele cunoscute de el care încep cu litera B, fiindu-i necesară pentru redactarea marelui său dicționar tezaur al limbii române¹¹. În 1897, când Academia Română a hotărât să elaboreze un nou dicționar al limbii române, S. Fl. Marian a fost invitat să

⁹ „Analele Academiei Române”, Memorii și notițe, Seria I, tom. VII (1884, 1885), p. 295-308.

¹⁰ *Ibidem*, Memorii, Sect. Istorice, Seria II, tom XXII (1900), p. 25-35.

¹¹ Vezi „Junimea literară”, an IV (1907), nr. 10-11, p. 236.

colaboreze. El a acceptat și s-a pus pe lucru. Într-o scrisoare a lui A. Philippide, care conducea lucrările din partea Academiei, către I. Bianu, în care se interesa dacă S. Fl. Marian s-a apucat de lucru, scria următoarele: „Cărțile părintelui Marian sunt foarte prețioase pentru dicționar”, iar mai departe: „Eu pun mare preț pe materialul lexical oferit de lucrările acestui bărbat...”¹². După primirea celor 8365 de fișe trimise de S. Fl. Marian, același Al. Philippide îi scria lui I. Bianu: „Materialul prezentat de dl. Marian este foarte important, apoi frumos scris”¹³. Un alt lingvist care a lucrat la elaborarea dicționarului Academiei și a folosit fișele lui S. Fl. Marian, Sextil Pușcariu, scria următoarele într-o evocare prilejuită de moartea părintelui Marian: „Între extrasele care îmi trec zilnic pe dinaintea ochilor se găsesc foarte multe umplute cu scrisul energic și citeț al părintelui Marian și mai toate aduc ceva nou, servesc spre a completa cunoștințele noastre lexicografice”¹⁴.

În concluzie, credem că suntem îndreptățiți să afirmăm că bogata, variata și importanta activitate desfășurată de S. Fl. Marian în Academia Română, activitate prin care a adus o contribuție inestimabilă la cunoașterea culturii noastre populare, dovedește că el și-a onorat cu prisosință calitatea de academician și că intuiția lui B. P. Hasdeu, atunci când a făcut propunerea de chemare în Academie, a fost corectă.

Cuvinte de prețuire a omului S. Fl. Marian și a operei sale au avut în epocă distinși oameni de știință români, precum: A. D. Xenopol, N. Iorga, C. I. Istrati, G. Ibrăileanu, T. T. Burada, Iancu I. Nistor, Sextil Pușcariu, Al. Philippide, iar mai târziu: I. C. Chițimia, Ovidiu Bârlea, Romulus Vulcănescu, Adrian Fochi, Gh. Vrabie și mulți alții. Aprecieri elogioase cu privire la activitatea sa de cercetător al culturii populare românești au făcut și oameni de știință străini, în special romaniști, precum: J. U. Jarnik, A. I. Iațimirski, J. Ulrich, Hugo Schuchardt, Gustav Weigand, care au văzut în opera lui S. Fl. Marian o importantă sursă de cunoaștere a limbii române.

¹² *Scrisori către I. Bianu*, I, București, Editura Minerva, 1974, p. 287.

¹³ *Ibidem*, p. 289.

¹⁴ Sextil Pușcariu, *Părintele Marian*, în „Junimea literară”, an IV (1907), nr. 6-7, p. 134.

Abstract

The Romanian Academy had a very important role in Simeon Florea Marian's life and scientific achievements. Without the generous and competent help of the Romanian Academy, whose member he was, the special results he achieved would be difficult to imagine.

The main directions in which S. Fl. Marian carried out his reach activity within the Romanian Academy are the following: presentation of the Romanian folk culture in collections of folklore and ethno-folkloric synthesis of a high documentary and scientific value; research of the history and old Romanian culture of Bukovine, at that moment under foreign occupation; participation in the elaboration by the Romanian Academy of an important lexicographic work and the positive influencing of the scientific movement of that epoch, by the speeches sustained and the numerous reports prepared as for certain works, given his capacity of referrer of the Romanian Academy for the assignment of awards.

CREDINȚE ȘI PRACTICI MAGICE DIN CICLUL OBICEIURILOR DE NAȘTERE CERCETATE DE SIMEON FLOREA MARIAN ȘI CONTINUITATEA LOR

Adina HULUBAȘ

Studiul etnografic publicat în 1892, *Nașterea la români*, nu poate fi caracterizat drept o lucrare peste care a trecut mai mult de un secol. Atât amprenta stilistică a scrisului, cât și structura ordonatoare a cărții fac din volumul în discuție un reper bibliografic preferat, numeroase trimiteri la acesta existând și în arealul jurnalistic actual. Prezentate într-o cronologie a devenirii, datele folclorice respectă tiparul definit de Arnold van Gennep, riturile preliminare, cu rolul de a desprinde ființa de etapa anterioară, fiind urmate de practici rituale liminare, ale trecerii propriu-zise, și completate de rituri postliminare ce definitivează noul statut.

Actualitatea cercetării întreprinse de folcloristul moldovean stă în mod fericit și în păstrarea și perpetuarea majorității credințelor și practicilor magice asociate cu debutul vieții. Limpezimea organizării face din volumul *Nașterea la români* o sursă prețioasă pentru întocmirea unui chestionar de anchetă de teren, chestionar care poate dezgropa cu succes perspective arhaice asupra lumii, în ciuda tehnologizării ei agresive. Ne vom opri în cele ce urmează doar la câteva credințe și practici magice care însoțesc perioada sarcinii și nașterea propriu-zisă, deoarece multitudinea paralelor care se pot trasa între datele folclorice culese în secolul al XIX-lea și practicile contemporane ar constitui subiectul unei lucrări de mare întindere.

În cadrul etapei premergătoare mutației ontologice, femeia *în altă stare*, după cum o numește Simeon Florea Marian, are în primul rând grijă să păstreze sarcina sub cele mai bune auspicii. O atenție deosebită era arătată poftelor alimentare ale gravidei, aceasta fiind poate cea mai comună și cea mai respectată credință și astăzi. Simeon Florea Marian consemnează faptul că șoarecii vor roade lucrurile din casă persoanei care refuză să îi dea viitoarei mame mâncarea dorită¹. Aceeași

¹ S. Fl. Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu. Text stabilit de Teofil Teaha, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995, p. 15.

convingere arhaică a fost culeasă de cercetătorii din cadrul Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei în Șendriceni și Rânghilești – Botoșani, Prisăcani – Iași și Bosanci – Suceava. O accentuare psihologică a pedepsei a fost găsită în Soroceni – Botoșani și Mihoveni – Suceava, unde se crede că șoarecii vor distruge tocmai obiectul cel mai drag sau mai prețios din casă. Pentru a fi respectată de comunitate era obligatoriu însă ca sarcina să nu fie ascunsă, ci anunțată imediat, altminteri se credea că pruncul va fi mut². Și astăzi dăinuie această convingere în majoritatea satelor investigate în Moldova, dar și în Șomcuta Mare – Maramureș³.

O serie de interdicții și tabuuri ce vizau sănătatea fătului și nașterea lui în bune condiții sunt și azi vii în satele românești. Folcloristul notează că femeia „îngreunată” trebuie să se ferească să privească oameni sluți sau invalizi, pentru a nu naște un copil cu aceleași defecte⁴, iar această precauție se regăsește în majoritatea localităților moldovenești. Credința a mai fost culeasă și în Lăpuș⁵, Finteușul Mic⁶ și Șomcuta Mare – Maramureș⁷, Drăguș – Brașov⁸ și Făget – Timiș⁹. O sintagmă menită să îndepărteze pericolul contaminării nefaste este notată de Simeon Florea Marian ca fiind uzitată în Oravița: „Nu văd unul ci văd doi”¹⁰, dar ea apare și în Uzdin – Voivodina: „Nu văd unul, văd doi, nu văd doi, văd tri”¹¹, trebuie să spună grvida care a zărit o persoană cu un handicap fizic sau estetic. În toate satele investigate de cercetătorii de la Institutul „A. Philippide” în Moldova să

² *Ibidem*, p. 19.

³ Păulina Albu, *Obiceiuri legate de naștere în Șomcuta Mare*, în „Memoria ethnologica”, an IV, nr. 18-19, Baia Mare, ianuarie – iunie 2006, p. 1806.

⁴ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 17.

⁵ Pamfil Bilțiu, *Studii de etnologie românească*, vol. I, București, Editura Saeculum I.O., 2003, p. 209.

⁶ Rodica Silviu, *Nașterea în Finteșul Mic*, în „Memoria ethnologica”, nr. 18-19, Baia Mare, ianuarie – iunie 2006, p. 1818.

⁷ Păulina Albu, *op. cit.*, p. 1806.

⁸ Ștefania Cristescu-Golopenția, *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale. Credințe și rituri magice*, București, Institutul de Științe Sociale, 1944, p. 44.

⁹ Ion Căliman, *De la mamă către sat (obiceiul nașterii în zona Făgetului)*, Lugoj, Editura „Dacia Europa Nova”, 1996, p. 21.

¹⁰ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 17.

¹¹ Gheorghe Gh. Lifa, *Contribuție la monografia folclorului din Uzdin. I. Obiceiurile familiale tradiționale la românii din Uzdin (Voivodina – Iugoslavia). Nașterea. Nunta. Moartea*, Uzdin – Iugoslavia, Societatea literar – artistică „Tibiscus”, 1995, p. 6.

pui un șnur sau un fir după gât în timpul împletitului provoacă pruncului sugrumarea cu cordonul ombilical. Aceeași opreliște întâlnită în secolul al XIX-lea¹² a fost consemnată și în Uzdin – Iugoslavia în contemporaneitate¹³. După cum notează Simeon Florea Marian, urmări similare avea înnodarea părului pe timpul sarcinii și credința există în toate cele opt județe moldovenești¹⁴. Convingerea că floarea purtată în brâu provoacă semne din naștere¹⁵ se regăsește în Vădurele și Zănești – Neamț și Bosanci, Botoșana, Horodniceni, Poiana Mărului și Răusenii – Suceava. Interdicția a fost semnalată și în Țara Lăpușului¹⁶, zona Făgetului¹⁷, Drăguș – Brașov¹⁸ și Șomcuta Mare¹⁹. Tot o marcă a pruncului se producea dacă mama fura fără să-și amintească de sarcina ei²⁰, această credință fiind omniprezentă în spațiul românesc. Un semn diferit, cel numit în plan medical *hemangiom*, apărea pe pielea copilului dacă gravida se mira de un incendiu sau un foc și își punea mâinile pe față²¹. Astfel sunt explicate petele roșii de pe nou-născuți în numeroase sate din Botoșani, Neamț și Suceava.

Între tabuurile din perioada sarcinii se întâlnește constant siguranța că ingerarea fructelor lipite provoacă sarcină gemelară²². Circulara mult temută la nașterea pruncului era provocată, după cum aflăm din volumul lui Simeon Florea Marian, și de faptul că gravida pășea peste o funie²³. Și astăzi se mai poate întâlni această explicație în Rocna și Piatra Șoimului – Neamț, Țolești și Horodniceni – Suceava. O altă credință consemnată la finele secolului al XIX-lea interzicea ca femeia în altă stare să dea cu piciorul în câini. Astăzi oamenii o respectă încă, fiind o superstiție foarte cunoscută. Justificarea cea mai frecventă este că pruncul se va naște păros, dar întâlnim în Moldova și motivații care fac evident faptul că avem de-a face cu un tabu de contact cu un animal socotit impur. Astfel, în

¹² S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 13.

¹³ Gheorghe Gh. Lifa, *op. cit.*, p. 6.

¹⁴ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, p. 210.

¹⁷ Ion Căliman, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸ Ștefania Cristescu-Golopenția, *op. cit.*, p. 44.

¹⁹ Păulina Albu, *op. cit.*, p. 1806.

²⁰ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 16.

²¹ *Ibidem*, p. 18.

²² *Ibidem*, p. 16.

²³ *Ibidem*, p. 19.

numeroase sate se crede că pruncul din pânțece va căpăta boală *cânească* sau va semăna cu animalul la gură, după cum ne spun informatorii din Dumeni – Botoșani și din Ortoaia – Suceava. În Costești – Botoșani se spune că va avea dantura asemănătoare cu cea a câinelui, iar în Ortoaia se crede că urechile copilului vor fi contaminate de modelul canin. La Pleșani și Vlădeni – Botoșani se spune că vorba pruncului va fi precum scheunatul câinelui.

O altă grijă a viitoarei mame era să se ferească de ceea ce ar putea provoca defecte estetice și să atragă prin gesturi magice frumusețea copilului său. Simeon Florea Marian scrie că atunci când gravida stătea în prag punea în pericol fătul prin aceea că „un vrăjmaș” ar fi putut veni să dea cu un topor în prag și copilul se năștea cu buză de iepure²⁴. Exact aceeași convingere a fost culeasă în Lichitișeni – Bacău. O modelare a trăsăturilor copilului putea fi făcută prin culegerea în poală a surcelelor ieșite de la rindea. Gravida care purta astfel talașul urma să nască un prunc cu părul creț²⁵. La Cuejdiu și Farcașa – Neamț și în Mera – Vrancea femeia își pune resturile lemnoase în sân, iar în Dolhești Mari – Suceava le așază mai aproape de făt: la brâu. Cel mai frecvent se crede însă că părul cârlionțat este provocat de furtul talașului.

Curiozitatea asupra sexului viitorului copil a făcut să se conserve o practică magică ce folosește puterea creatoare a țesutului: în secolul al XIX-lea gravida trimitea un copil de-al ei în stradă călare pe fusceii de la război, după ce termina de țesut. Copilul ținea ochii închiși și privea abia când ajungea în drum: primul om zărit anunța sexul fătului, dacă era bărbat, urmând a se naște un băiat, o fată dacă apărea mai întâi o femeie în câmpul vizual²⁶. În județul Suceava practica este înfăptuită de gravida însăși, care iese afară cu ițele între picioare – la Mihoveni, sau pe *fuste* – la Udești. Ultima variantă a practicii a fost culeasă și în Ungureni²⁷, Finteușul Mic²⁸ și Cupșeni²⁹ – Maramureș. Referitor la preferințele părinților pentru sexul copilului o

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 13.

²⁶ *Ibidem*, p. 14.

²⁷ Constantin Corniță, *Obiceiuri în legătură cu nașterea, căsătoria și moartea în Ungureni – Zona Lăpuș – Elemente de sociologia folclorului*, Baia Mare, Editura Umbria, 1998, p. 8.

²⁸ Rodica Silvan, *op. cit.*, p. 1819.

²⁹ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, p. 211.

metaforă a reușit să se păstreze intactă de-a lungul secolelor: Simeon Florea Marian scrie că la nașterea unei fete plâng și „chetorile” casei, fiindcă o fiică e *piatră în casă*³⁰. Iată cum prezintă o informatoare din Ruginoasa – Neamț modul în care este primit noul născut în familie: „Fata esti chiatrî și băiatu-i ajutoru tatălui”.

Pe parcursul sarcinii, femeia evită să săvârșească gesturi ce ar provoca o naștere dificilă și, pe de altă parte, înfăptuiește acte cu valoare magică, pentru a aduce pruncul pe lume cu cât mai puțină suferință. Astfel, după cum aflăm din monografia obiceiurilor de naștere, dacă gravida dădea apă cuiva, la soroc trebuia ca acea persoană să îi dea să bea apă din pumni, altminteri nu putea naște³¹. Credința este răspândită în numeroase localități moldovene, dar a fost culeasă și în Drăguș – Brașov³² și Șomcuta Mare – Maramureș³³. Un travaliu prelungit era provocat, în convingerile din secolul al XIX-lea, și de odihna gravidei pe un sac³⁴. Cauzalitatea magică s-a păstrat pentru localnicii din Motoșeni – Bacău, Dobrovăț – Iași, Grivița – Galați și Căntălărești – Vaslui. Pe de altă parte, nașterea grea putea fi provocată de lipsa de respect a consătenilor care nu lăsau gravida să treacă înaintea lor. În viziunea comunității, păcatul era atât de mare încât se considera, ne spune folcloristul, că persoana care a trecut prin fața femeii însărcinate o va purta în spate pe lumea cealaltă. Întocmai aceeași pedeapsă prevede cutuma sătenilor din Puntîșeni – Vaslui. O practică magică pentru ușurarea nașterii a fost culeasă din Heci – Iași, unde, la fel ca acum mai bine de un secol, gravida transportă gunoiul afară din casă ducându-l în poală. Prin similitudine, copilul se va naște la fel de ușor cum aruncă ea gunoiul³⁵.

Cel mai tensionat moment al ansamblului de practici rituale, nașterea copilului, era atent supravegheată de moașă, a cărei principală menire era de a ușura fizic și psihologic aducerea pe lume a noului membru al comunității. Sorocul femeii era tănuț, acum un secol, ca și în zilele noastre, pentru a nu se îngreuna travaliul. Simeon Florea Marian consemnează credința conform căreia fiecare persoană care știa când naște gravida îi provoca o oră în plus de suferință³⁶. Aceeași

³⁰ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 46.

³¹ *Ibidem*, p. 14.

³² Ștefania Cristescu-Golopenția, *op. cit.*, p. 14.

³³ Păulina Albu, *op. cit.*, p. 1806.

³⁴ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 19.

³⁵ *Ibidem*, p. 13.

³⁶ *Ibidem*, p. 34.

determinare temporală a fost regăsită în Buhalnița – Neamț de etnologii de la Institutul „A. Philippide”. Actant principal în procesul venirii în *lumea albă*, moașa avea grijă să înlăture toate piedicile de natură magică. Ea întorcea obiectele din casă³⁷ pentru a facilita trecerea dintre spații, practica fiind descrisă de un informator din Ulma – Suceava în secolul XX: „Smintea toate oalele, scaunele din loc și lemne și măturoi smintea din loc, scutura”. După același raționament arhaic, la Eșanca – Botoșani și Topolița – Neamț, moașa grija ca toate oalele din gospodărie să fie cu gura în sus. Obiceiul de a trage cu pușca peste casa în care nașterea este prea chinuitoare³⁸ este cunoscut în numeroase sate din toate județele Moldovei, dar a fost cules și în județul Gorj³⁹. De asemenea, Simeon Florea Marian relatează obiceiul transilvănean ca femeia la soroc să bea apă de pe icoana Maicii Domnului pentru a i se scurta suferința⁴⁰. Practica este întâlnită în Eșanca și Cișmea – Botoșani, Pupezeni – Galați, în Blăgești, Prisăcani și Ruginoasa – Iași, Ruginoasa și Oglinzi – Neamț, precum și în Pâhnești – Vaslui. Ca răscumpărare a posibilei greșeli de a fi stat pe timpul sarcinii în prag și a blocat astfel venirea pruncului pe lume, moașa dădea cu piciorul în ușă de trei ori⁴¹. Obiceiul s-a păstrat în satele moldovenești, moașa punând cel mai adesea grvida să dea cu piciorul în prag de trei ori. Spațiu încărcat magic în cultura populară românească, pragul devine o instanță de la care se solicită depășirea încercării fizice și psihice – iată ce se spune în satul Covasna, județul Iași, de trei ori, în timp ce grvida dă cu piciorul: „Hai pragule, c-o să fac!” Obiceiul ca femeia să nască pe paie⁴² este încă viu în memoria localnicilor din Moldova. Cel mai adesea acestea erau așezate pe jos într-un colț al odăii unde lehuza rămânea câteva zile. La Moțca în Iași, această practică primește valoarea unui *imitatio dei*: grvida era pusă pe paie ca să nască ușor ca Maica Domnului.

Puterea instauratoare a cuvântului era folosită de moașă în primele secunde de viață ale pruncului, pentru că ea îl ridica în aer și îi ura tot ce însemna o viață fericită⁴³. Obiceiul a dăinuit în satele

³⁷ *Ibidem*, p. 35.

³⁸ *Ibidem*, p. 34.

³⁹ Al. Doru Șerban, *Nașterea, nunta, moartea la gorjenii. Credințe, mituri, tradiții*, Târgu Jiu, Editura Scrisul gorjean, 2002, p. 9.

⁴⁰ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 34.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 178.

⁴³ *Ibidem*, p. 39.

moldovenești atât cât nașterea s-a făcut cu ajutorul moașei. Formula redată de Simeon Florea Marian, caracterizată de muzicalitate și ritm, a fost întâlnită într-o formă neschimbată în Lupești – Vaslui, dar cel mai adesea cuvintele moașei nu foloseau structuri poetice, ci urau binele pur și simplu.

O altă practică cu valoare de consacrare consta în așezarea nou-născutului pe pământ⁴⁴. Gestul a fost decodat de Mircea Eliade drept implicare a identității dintre om și țărâna natală, ceea ce „dă naștere sentimentului de autohtonie”⁴⁵. Pietatea și închinarea pruncului către *Terra Mater* s-a păstrat în toate zonele geografice românești, așezarea nou-născutului pe pământ constituind un subcapitol distinct în cadrul volumelor din seria *Sărbători și obiceiuri* a Corpusului de Documente Etnografice Românești, format în urma anchetei pentru Atlasul Etnografic Român.

După ce era spălat în apă mai mult rece⁴⁶, obicei cunoscut și în numeroase localități moldovenești, Țara Lăpușului⁴⁷, zona Gorjului⁴⁸ și în Șomcuta Mare⁴⁹, copilul era înfășat în scutece făcute din cămașa tatălui⁵⁰, ni se spune în monografia de la 1892. Sub motivația că astfel legătura sufletească dintre tată și prunc va fi mai puternică așa se înfășura nou-născutul în Dofteana și Cucuieți – Bacău, Știubieni – Botoșani, Bahna, Bira, Ruginoasa, Hociungi și Todireni – Neamț. În alte localități din Moldova prima înveșmântare urmărea stabilirea unei solidarități de sex, fetița fiind înfășată în bucăți din straiile mamei, băiatul din ale tatălui. Așa făceau locuitorii din Talpa, Vlădiceni și Bârjoveni – Neamț, în Barcea și Cosmești Vale – Galați, Cupșeni⁵¹ și Șomcuta Mare⁵² – Maramureș. Este întâlnit și cazul când mama își asigură pe cale magică iubirea copilului său punându-l în scutece făcute din hainele sale, după cum aflăm în Bahna – Neamț și Băltăreți – Galați. Unsprezece alte localități exemplifică acest obicei în volumul dedicat Moldovei din seria *Sărbători și obiceiuri* elaborată de Institutul

⁴⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*. Traducere de Brândușa Prelipceanu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 124.

⁴⁶ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁷ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, p. 216.

⁴⁸ Al. Doru Șerban, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁹ Păulina Albu, *op. cit.*, p. 1807.

⁵⁰ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 63.

⁵¹ Pamfil Bilțiu, *op. cit.*, p. 218.

⁵² Păulina Albu, *op. cit.*, p. 1808.

„Constantin Brăiloiu”. Aceeași referință bibliografică semnalează practica înfășării în hainele de nuntă ale tatălui în numeroase localități⁵³, fapt ce unifică cele două tipuri de trecere în mentalul arhaic și oferă pruncului încărcătura numinoasă a probei reușite, întocmai ca în basme.

Toate celelalte etape ale intrării în *lumea cu dor* conțin rituri și practici a căror atestare științifică veche de peste un secol demonstrează că imaginarul arhaic se află statornic în centrul existenței românești și că opera lui Simeon Florea Marian constituie un etalon al încărcăturii spirituale cu care facem trecerea pe punțile vieții.

Abstract

The study deals with common aspects of 19th century birth beliefs and nowadays traditional thinking. Many magic practices are still to be found in various regions of Moldavia or other Romanian-inhabited territories. Simeon Florea Marian was the first to place them in an anthology, as part of the *trilogy of life* and his work gives us the possibility to analyze the dynamics of archaic living. We focus on the preliminary part of the birth practices and ritual and also on the immediate moment of birth, as a period of uncertainty, fear and hope. The 19th century folklorist used village references to sustain his investigation and we maintained this work method as an argument of continuity, both in the scientific field, and in the popular beliefs. Recent materials used here to prove the spiritual constant show similarities up to identity in the traditional way of experiencing life.

⁵³ *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, vol. IV, *Moldova*, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 5.

IPOSTAZE ALE DEMONOLOGIEI FOLCLORICE ÎN OPERA LUI SIMEON FLOREA MARIAN

Mircea PĂDURARU

Chiar și o privire sumară asupra preocupărilor lui Simeon Florea Marian nu poate să nu remarce năzuința entuziastului etnolog spre o înțelegere integrală a spiritualității poporului român. Lucrările sale dedicate momentelor fundamentale din existența omului, sărbătorilor românilor, insectelor, plantelor și păsărilor, mai precis a modului în care acestea sunt reflectate în mentalitatea românilor, cât și descântecelor, farmecelor și vrăjilor, trădează tendința de a realiza o operă care să acopere, la modul exhaustiv, toate aspectele legate de felul românesc de a fi în lume.

Or diavolul, ca obiectivare proteiformă a răului inexplicabil rațional (sau care se refuză, pur și simplu, unei explicări pozitiviste), nu numai că nu lipsește din imaginarul poporului român, ci este, indiscutabil, cea mai populară figură fabuloasă din acest spațiu spiritual. Reprezintă, așadar, un aspect fără de care nu se poate accede la o cunoaștere integrală a spiritualității românești. Așa se explică atenția deosebită de care se bucură diavolul, și, prin extensie, întreg panteonul de ființe fabuloase negative, în cele mai importante lucrări ale „părintelui Marian”.

Prin urmare, fără să fi scris o demonologie românească propriu-zisă, această preocupare este ca un fel de contrapunct al fiecărui fapt etnologic consemnat: fie că e obicei calendaristic, fie că e sărbătoare, fie că e moment esențial din viața omului ori banal, din viața de zi cu zi. Accentul pus pe această asistență malefică de o deconcertantă varietate, mereu trează, mereu activă, omniprezentă, va constitui ținta observațiilor noastre în cele ce urmează. Modelul de prezentare al ființelor demonice din existența românului este, de cele mai multe ori, aproape identic cu al unei cercetări demonologice consacrate: este prezentat un portret al demonului luat în atenție, îi sunt expuse capacitățile, atributele, condițiile de acțiune (timpul predilect, contextul prielnic, scopul acțiunii sale), toate acestea împreună cu reacția omului la întâlnirea cu el, adică complexul de acte ritualice, de gesturi cu valoare apotropaică menite să-i neutralizeze acțiunile.

Iată cum apar descrise două spirite rele care pot ataca femeia care este pe cale să nască: „*Zburătorul* este un spirit rău, ca un zmeu, care intră noaptea pe coș sau pe horn în casele oamenilor, sub formă de șarpe și cu aparență de flăcău și care schimonosește noaptea pe femeia ce are *lipitură*, adică pe aceea ce se scoală dimineața fără puteri, zdrobită de osteneală și cu vinețele pe corp [...]. Femeia care e cuprinsă de această ființă rea simte pe trupul ei o mare greutate, mușcăături, ciupeli, gâdilituri și din cauza asta apoi, dacă se află în stare binecuvântată, naște copilul mort”¹. *Samca* sau *Avestița*, *aripa satanei* este un alt spirit necurat, mult mai periculos decât *zburătorul*. *Samca* are „19 sau 24 de numiri și tot atâtea răutăți în sine [...], se arată femeilor când acestea se află în patul nașterii și nu numai că le înspăimântă, ci totodată le și frământă, le torturează și le smintește, așa că multe dintre dânselle sau mor îndată, mai înainte de a fi apucat a naște, sau rămân pentru totdeauna schimonosite și neputincioase”². Însă acest spirit, consemnează etnologul, îi afectează și pe prunci, așa încât aceștia ori mor pe loc, ori mor mai târziu, dacă nu se iau măsurile ce se cuvin. În vreme ce *zburătorul* e un spirit nocturn, *Samca* poate apărea atât ziua, cât și noaptea și într-o varietate deconcertantă de chipuri: „Ca muscă, cărăbuș, pasăre, mătă, câne, păianjen, găină, capră, porc, cioară, broască etc. (...) numai ca oaie, vițel și porumbel nu se poate arăta”³, căci sunt animale curate. Diferența dintre cele două spirite rele se vedește și în diferența de complexitate dintre ritualurile de neutralizare a efectelor întâlnirii cu ele. În vreme ce pentru *zburător* descântă o babă și nu e nevoie decât de ierburi, o fiertură și trei zile, ritualul pentru a îndepărta răul făcut de *Samcă* este deosebit de complex, el necesitând mult mai multe resurse și implicând un grad foarte mare de risc atât pentru bolnav, cât și pentru cei implicați în săvârșirea sa. Dar, pe lângă *zburător* și *Samcă*, „și Ielele, și tricolicii, și stahiile, și moroi, și Muma Pădurii, și uscăciunea, și pociturile, și multe altele”⁴ stau și pândesc un moment vulnerabil să atace pe mamă și pe prunc. Din această cauză, mama trebuie să preîntâmpine orice atac demonic. De pildă, „dacă

¹ S. Fl. Marian, *Nașterea la români*. Studiu etnografic. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu. Text stabilit de Teofil Teaha, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 21.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 24.

⁴ *Ibidem*, p. 49.

mama iese chiar până în odaia de alături, atunci ea pune lângă el (lângă prunc, n.n. M.P.) o mătură ce ține loc de persoană, căci altminterea se crede că vine strigoii îndată și-l schimbă, văzându-l singur, sau îl face vampir”⁵.

„Marea trecere” este un alt moment care reclamă cea mai mare atenție din partea familiei. Fiind un moment de vulnerabilitate, generează un atac masiv din partea spiritelor rele. Acest eveniment provoacă, în descrierea lui Sim. Fl. Marian, trei tipuri de reacție: spre păstrarea liniștii muribundului, pentru a-l feri din calea Necuratului, pentru a-l împiedica să se transforme în strigoi și, de asemenea, pentru a feri sufletul mortului de chin și de rătăcire. Astfel, ne spune „părintele Marian”, lumina de la căpătâi are rolul de a-l ține la depărtare pe Necuratul. Priveghiul avea rolul de a ține pe strigoi departe de mort. Căci, transformarea mortului în strigoi e de două ori rea: pe de o parte va face necazuri mari celor vii, pe de altă parte el însuși devine necurat, parte a împărăției răului, și deci, agent al lui Ucigă-l Toaca. Iată cum se asigurau românii că morții suspectați a fi strigoi nu aveau să se întoarcă la ei: „Morții despre care se crede că sunt strigoi ori pricolici, și care se cunosc mai cu seamă că au coadă, se îngroapă cu fața în jos sau li se bagă în gură usturoi și pietre, sau li se implântă în inimă o țeapă, sau li se taie capul și așa se pun în sicriu și se îngroapă ca să nu se poată scula din mormânt și să nu sugă sângele sau să mănânce inima celor vii, căci pretutindeni se crede că strigoii ies noaptea din morminte, cu deosebire dinspre Sf. George, Înălțarea Domnului și Sf. Andrei, când au cea mai mare putere și atunci nu numai că iau laptele de la vaci și le sug și sângele [...], ci mănâncă și câte un membru din familia lor, sau le mănâncă numai inima și le sug sângele – fapt pentru care trebuie să moară numaidecât”⁶.

Dacă aceste măsuri privesc trupul mortului, românii se îngrijesc și de sufletul său, căci, în concepția poporului român, sufletul nu pleacă imediat în locul de odihnă, ci mai rătăcește prin jurul gospodăriei sale o vreme după care trebuie să străbată o serie de *vămi*, spații din văzduh dominate de diavoli, pentru a ajunge în rai. Pentru această călătorie familia îl pregătește cu bani pentru *demonii-vameși* și cu o cruce curată de ceară. În această parte de lume, demonii sunt descriși ca scribi

⁵ *Ibidem*, p. 86.

⁶ S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu. Text stabilit de Teofil Teaha, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 268.

neobosiți care notează cu acribie păcatele oamenilor cu care speră să învingă îngerii buni întru câștigarea sufletului.

În ceea ce privește sărbătorile, românii par a manifesta două atitudini opuse: pe de o parte, se bucură de sărbătoare prin bucate alese și „nelucrare”, dar pe de altă parte, par a trăi tensionat sărbătoarea pentru că ea înseamnă totodată trecerea printr-o perioadă de intensificare a puterilor demonilor, aceștia devenind mult mai periculoși decât de obicei.

Așa se face că în seara Sf. Vasile, moment de maximă bucurie, dar și de mare încărcătură negativă și vulnerabilitate, românul „începe a unge ușorii și pragurile casei cu usturoi și cu mai multe specii de unsoare. Asemenea unge pragurile și ușorii grajdurilor, ale șurilor, apoi, în forma crucii, unge toate animalele și, pe urmă, se unge pe sine și toată familia. El crede astfel că în decursul anului viitor va fi scutit de apropierea lui Necuratul și a strigoilor, care umblă pe la casele oamenilor și le ia mana de la vaci”⁷. Sărbătoarea Bobotezei, în care preotul bagă crucea în apă, prilejuiește o ieșire a tuturor dracilor din ape, consemnează Sim. Fl. Marian. În acest timp „românii nu lasă rufe sau cămeși pe gard, căci Ucigă-l Toaca se bagă în ele”⁸. Tot cu această ocazie „cu apa sfințită se pot boteza și moroi, adică copii care au murit nebotezați”⁹. Cinstind ziua Sf. Haralambie, românii se feresc de Ciumă, demonul care provoacă boala cu același nume. „Ciuma are un chip îngrozitor, adică cap de om, coarne ca de bou și coadă ca de șarpe în al cărei vârf se află un ghimpe cu care înghimpă pe oameni și îi umplă de boală”¹⁰. Cu prilejul Spolocaniei, româncele „se feresc foarte tare ca nu cumva borșeica să stea în cotruță, unde s-a pus, până sâmbătă [...]. Dacă din nepăsare ar sta borșeica până sâmbătă [...], atunci e semn a rău, căci, în cazul asta [...] vine Ucigă-l Toaca și cine gustă din borșul ăsta capătă plescaii”¹¹. Și *pornirea plugului* cu boi este pândită de riscul întâlnirii cu strigoi, moroi și cu Frumușelele (personificau Vântoasele rele), risc îndepărtat cu ajutorul unui descântec special pe care româncea îl făcea cu mare atenție cu ocazia celor *Patruzeci de Sfinți*.

Adevărat articol de demonologie este capitolul despre

⁷ Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 5.

⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁹ *Ibidem*, p. 153.

¹⁰ *Ibidem*, p. 192.

¹¹ *Ibidem*, p. 229.

„strigoaice”, din secțiunea dedicată *Cinzecimii*, și capitolul despre *Sângiorzul vacilor*. Primul face o descriere atentă a strigoaicelor, cum iau naștere, cum arată, de câte feluri sunt, în ce chip pleacă să facă rău etc. Al doilea vorbește despre răutățile comise de ele. „În Moldova se pune *rugul* nu numai contra strigoaicelor, ci și contra ielelor. Aceste spirite rele iau nu numai mana animalelor, ci și somnul copilelor, și visul fetelor și norocul flăcăilor”¹².

Am văzut din această succintă privire asupra momentelor importante din viața românului și asupra sărbătorilor sale, că el are un dușman mereu treaz, că există într-o asistență demonică hotărâtă să zădărnicească orice fapt omenesc: de la nașterea de prunci până la cel mai obișnuit: facerea borșului. Prezența demonică românul o ghicește, ne spune Sim. Fl. Marian, și în animale necurate, și în păsări, și în insecte. Necuratul mai sălășluiește în spatele bolilor, e cazul *Ciumei*, dar și în cazul fenomenelor climatice potrivnice: ploi furtunoase, grindină, vânturi puternice etc.

Un fapt interesant, pe care ni-l sugerează discret Sim. Fl. Marian, este că limita dintre cele două lumi, cea a românilor în viață și cea a demonilor, este una mobilă: moroi și strigoii pot fi recuperați prin botezarea „post mortem”, fiind deci smulși din *împărăția întunericului*. Așadar, nu numai morții intervin în destinul celor vii, ci și viceversa. Astfel, din agenți ai Diavolului, aceștia redevin curați. Interesante sunt și micile indicii despre ierarhia din sânul acestui panteon demonic. Această ierarhie se deduce, pe de o parte, din complexitatea diferitelor ritualuri de vindecare sau de contracarare a activității unui demon, cât și, pe de altă parte, din faptul că strigoaicele par a asculta de unul mai mare¹³. Ideea ierarhiei din interiorul lumii demonilor, de relații asimetrice între demoni, este susținută și de faptul că, odată cu fuzionarea orizontului mitologic creștin cu cel precreștin, toate divinitățile negative invocate anterior trec sub autoritatea Diavolului, căci primesc epitetul destinat numai acestuia și sunt invocate, spre a mări eficiența descântecului, împreună cu el. S-ar zice, prin urmare, că toate aceste fapte demonice sunt slujitorii Diavolului.

Două întrebări ne ridică lectura operei lui Sim. Fl. Marian, lectură focalizată pe inventarierea fapturilor demonologice: cum se face că locuirea românului în acest tip de lume nu e dominată de angoasa

¹² *Ibidem*, p. 263.

¹³ *Ibidem*, p. 285.

nenorocirii iminente? Cum de găsește el nenumărate momente de petrecere, sărbătoare adevărată și voie bună în acest tip de lume în care, cum am văzut, o diversitate deconcertantă de fapte demonice stau pregătite să-i facă cel mai mare rău? Răspunsul e simplu și răspunde simultan la ambele întrebări: prin respectarea cu strictețe a ritualurilor. Încrederea în eficiența lor, confirmată, validată de o tradiție seculară, face ca locuirea în această lume să fie posibilă, ba chiar stabilă, echilibrată. Oricum, locuirea în această lume este totuși una tensionată: mereu e ceva de făcut, un ritual de îndeplinit, un gest magic de făcut, mereu lucrurile trebuie realizate și cu un ochi spre Ucigă-l Toaca. Și totuși, românul, așa cum e prezentat el de „părintele Marian”, nu e deloc copleșit de această stare de lucruri. Lumea asta, așa cum e, rămâne *cea mai bună dintre lumile posibile*.

Aceste accente demonologice din opera marelui etnolog au un rol esențial în conturarea unui mod românesc de a fi în lume. Mai mult, el dă seama și de partea întunecată a imaginarului românilor și, în același timp, realizează un fel de „hartă” a angoaselor, a fricilor sufletului românesc, arătând însă și soluția, replica pe care, fără încetare și neobosit, românul o dă Răului.

Abstract

In *Ipostaze ale demonologiei folclorice în opera lui Simeon Florea Marian* Mircea Păduraru shows that the Romanian ethnologist's researches are the first important argument, in the Romanian ethnology, for the idea that the devil is the most famous figure within the whole Romanian folkloric imagery. He proves that almost every investigation that Sim. Fl. Marian undertakes has to pay attention to a continuous malefic assistance. Every habit, feast or crucial event in the existence of man is considered from a twofold perspective: the event in itself and the demonic reaction to it. Beyond the descriptions of the devil and his agents (appearance, acts, attributes), dealt with in a manner almost similar to a classical demonological discourse, Sim. Fl. Marian also observes man's permanent, restless response to evil. Doing so, he appears to be the first ethnologist having grasped the dark side of the Romanian soul and, at the same time, had drawn a *map* of the fears and anxieties governing his imaginary world.

ANONIMAT ȘI PATERNITATE ÎN ARTIZANATUL ȚĂRĂNESC DIN ROMÂNIA*

Marin CONSTANTIN

În 2002-2003 și 2005-2006, am întreprins două anchete de teren asupra atelierelor meșteșugărești din zonele etnografice Maramureș, Mărginimea Sibiului, Tulcea, Vâlcea și Vrancea, precum și la nivelul a cinci târguri populare organizate de muzeele etnografice din București, Sibiu, Timișoara și Suceava. Printre altele, cercetarea mea a conchis asupra distincției dintre două faze principale ale artizanatului ca proces. Astfel, atelierelor meșteșugărești apar asociate cu *pattern*-uri tradiționale de execuție, munca manuală, nevoi de ordin utilitar și ritual, precum și cu autenticitatea populară. Târgurile, pe de altă parte, sunt corelate cu variabilitatea pieței, specializarea comercială (incluzând promovarea originalității și funcția ornamentală sau artistică a artefactelor țărănești), alături de reprezentativitatea națională¹.

În ceea ce urmează, vom examina două teme relevante pentru problema autorității în meșteșuguri, atât în cazul atelierelor, cât și în cel al târgurilor artizanale din România anilor 2000, și anume anonimatul și paternitatea. Spre a contextualiza artizanatul și ca proces istoric, abordarea dezbaterii anonimat vs. paternitate este pusă în ecuație cu o serie de date etnografice despre munca meșterilor țărani în România socialistă.

Anonimat în meșteșuguri

În definirea originii și substanței meșteșugurilor lor, mulți artizani și specialiști în domeniul societăților țărănești ajung să evoce

* Cercetarea ce întemeiază textul de față a fost sprijinită printr-un grant al Centrului de Studii Avansate din Sofia (2005-2006), apoi printr-o bursă a Colegiului „Noua Europă” din București (2006-2007). Asumând întreaga responsabilitate pentru cele scrise aici, autorul mulțumește instituțiilor amintite, precum și meșteșugarilor intervievați, pentru ajutorul și înțelegerea primite în munca sa.

¹ Marin Constantin, *From socialism to market economy: the folk artisans and their work. A field research in five regions of Romania*, în „Southeastern Europe”, 2003, 30, p. 75-107; idem, *Artisanship within Folk Fair in the 2000s Romania*, București, Editura Etnologică, 2007.

autoritatea indistinctă și colectivă a „satului”, „strămoșilor” sau a „tradiției populare”. Ca și cum artizanatul ar consta mai ales dintr-o moștenire culturală intactă, nu și din niște forme variabile de specializare socială și economică, aceștia i se diminuează caracterul istoric în favoarea unor proprietăți precum constanța sau recurența. Ceea ce ar caracteriza pe meșteșugari ca scop și practică, și ceea ce se așteaptă de la ei îndeosebi, este cu deosebire o reproducere exactă și pioasă a tehnicilor, temelor și ideilor de ordin tradițional².

Ethos-ul meșterilor în legătură cu autoritatea anonimă a muncii lor este articulat în egală măsură prin categorii sociale, economice, și culturale – lucru însemnat pentru o cuprindere holistică a viziunii despre lume a țăranilor de azi. Ca o consecință, meșteșugurile pot fi interpretate în legătură cu fapte ce aparțin socialității țărănești, sistemului rural de producție, și comportamentului reprezentational – chiar și atunci când acestea sunt incluse în cadrul modelului amorf al anonimatului.

În termeni sociali, anonimatul este descris ca un „sat” patriarhal, cu o dimensiune anistorică. Asemenea „comunități” generice și prototipice de săteni și strămoși sunt imemorale: ele sunt date „în vremurile de demult” (EM, GS, SF), „pe timpuri” (MAP) și „cândva în trecut” (MM). „Vechimea” este un atribut în „autenticitatea tradiției” (AG, MP) și în realizarea „modelelor și motivelor meșteșugărești” (AT, DG, IG, ND). Neștiința de carte (GS, Mpop, NM), munca de zi cu zi (FM, ND) și bunul gust (APC, VMold) sunt alte trăsături ale unei atare țăranimi „non-moderne”. Strămoșii sunt autorii tradițiilor (AF, AR, CP, DM, ER, ES, IM, MAP, MPop, NM, TB, SA, VLin, VT) și artelor țăărănești (AF, AR, DG, IA, TB, VT, VLin). Ei pot fi reprezentați în artefacte cum sunt măștile asociate cu ritualurile comemorative (IA, PL, ȘT). „Satul tradițional” este redat în artizanat prin personaje în același

² Georgeta Stoica, *Romanian Peasant Houses and Households*, Bucharest, Meridiane Publishing House, 1984, p. 146-147. Autoarea vede dezvoltarea „industriei [meșteșugărești] de suveniruri” ca piatră de hotăr între „adevărata și falsa continuitate” în arta populară. Potrivit lui Stoica, artefacte ca broderiile, ceramica sau obiectele cioplite în lemn sunt vândute în prezent nu atât sătenilor, cât turiștilor. De fapt, „obiectele produse de meșterii zilelor noastre sunt lipsite de sensul funcționalității, și nu au vreo justificare economică, servind doar ca ornamente, fără valoarea lor originală”. Unei atare „false continuități”, autoarea contrapune „adevărata continuitate „în „folosirea de noi materiale, preferința pentru genuri noi, compoziții actuale și scheme cromatice”. Astfel, „păstrarea moștenirii tradiționale” este încredințată „producției [meșteșugărești] spontane”, dar și unor „instituții specializate” (cum ar fi muzeele) și unor „specialiști” (precum etnografii și istoricii de artă).

timp legendare („Păcală” și „Tândală”) și „tehnice” („Primarul”, „Preotul”, „Lăutarul”, „Fierarul” etc.) (AG, IB, IM). Ca instituție, biserica este evocată ca loc unde pot fi purtate costumele populare (MAP, MM, VA), dar și ca model decorativ (MN)³.

În economia țărănească, tema anonimatului este prezentă și în sistemele productive sătești și în deschiderea de piață a acestora. Exemple în acest caz sunt instituțiile obștești de tip *clacă* (EJ, IM, VA) și *sâmbra oilor* (VA). Schimbul de lucru dintre săteni este încă utilizat de țesătoarele din Mărginimea Sibiului (AD). Păstoritul este uneori pus în relație cu originea artei populare (APC, SA), așa cum țesutul este folosit ca model decorativ în pictura „naivă” (IM). Structura economică a unor asemenea comunități este reflectată în artefacte ca lăzile de zestre ale fetelor cu statut social diferit, dat fiind că părinții lor sunt „Notarul”, „Primarul”, „Preotul”, dar și „Omul Sărac” (VMold). Târgurile populare rurale ale trecutului sunt înfățișate (VMold) în detalii referitoare la carele pline cu oale și unelte din lemn, cu boii lăsați liberi să pască la marginea târgului și cu strigări după mușterii... În alte cazuri (VL), aceste târguri apar drept locuri de schimb între „patru sau cinci sate”. Unii meșteri (TBus, ZMB) angajează încă schimburi în natură (un tip de artefact pentru un altul) în târgurile populare din orașe. „Naturaletăa” este proprietate și cadru pentru autarhia țărănească, ca atunci când meșteșugul este prezentat ca „natural” (ES, SF), iar „mediul înconjurător” ca sursă de inspirație (GS, MJ, VLin)⁴.

Referința culturală anonimă a meșterilor țărani este aceea a

³ Ion Vlăduțiu, *Creatori populari din România*, București, Editura Sport-Turism, 1981, p. 73-74. După Ion Vlăduțiu, meșteșugarii ar fi trăit în trecut într-un anonimat relativ, la nivelul unei anumite „obște”, „microzone” și „economie închisă”. „Spontaneitatea” și „datina” ar fi fost trăsături-cheie în producția meșteșugărească a cuiva, ceea ce avea să se schimbe o dată cu „scoaterea din anonimat” a artizanilor înscrși în cadrul, „organizat” al cooperației meșteșugărești din România socialistă. Comunități rurale ca o „lume închisă”, cu „bătrâni ce nu au părăsit vreodată satul lor” și cu „un sistem complex de reguli și standarde”, sunt încă semnalate pentru România anilor 1954-1965 de către Georgeta Stoica (*op. cit.*, p. 7).

⁴ Georgeta Stoica, *op. cit.*, p. 45. În termeni economici, „structura integrată și organică a satelor” este enunțată de Georgeta Stoica drept un fel de specializare generalizată. Așa cum ea arată, „meșterul rural – dacă nu cumva el este țăranul însuși – se va situa rareori într-o specializare îngustă; tâmplarul poate să practice și ceva din cioplirea lemnului; cojocarul argăsește pieile, face cojoacele și le decorează; femeia [carnică] crește cânepa, [...] o toarce și o țese, transformând-o în straie și apoi în multe și folositoare obiecte. Toți acești creatori populari lucrează pentru propriile lor gospodării sau pentru comunitate, după cum li se cere”.

„popularului”, deopotrivă ca atribut colectiv-împărtășit pentru „artizanat”, „meșteșugari”, „meșteșuguri”, „artefacte” etc., și ca o apropiere etnică a tuturor acestor lucruri. Portul costumelor populare este un asemenea indicator etnic la români (AR, EP, VLin etc.), dar și la maghiari (AT, MDen, SF). Purtate la târguri, costumele populare redau „identitatea” unor zone etnografice ca Bistrița, Gorj, Suceava (VMold). De asemenea, etnicitatea este invocată cu ocazia definirii compozițiilor sau simbolurilor artizanale ca „Universul Satului Românesc” (ND) și „rozete maghiare și românești” (SF). Olăritul din zona Horezu este realizat din „lut românesc” (CP), iar „rochia șamanică ungară” se distinge de „*catrința* românească” (AT). Una din țesătoarele din zona Cluj (AN) face păpuși îmbrăcate în „costume naționale” românești, ungurești și nemțești. Tradițiile populare pot fi (în accepțiunea brodeusei VKR) păstrate în egală măsură de români, maghiari și germani. Tocmai „rădăcinile populare” sunt cele ce împiedică (potrivit lui ZMB) pe meșteșugari să fie cu adevărat „originali”. În schimb, „arta populară este reprezentativă pentru noi ca națiune” (AN), fapt ce îndreptățește folosirea steagului național românesc în realizarea de artefacte (FM, MM, VB)⁵.

Contextualizarea socială, economică și culturală a anonimatului meșteșugăresc este relevantă pentru o anumită înțelegere „etno-istorică” a genezei tradițiilor țărănești, precum și a modului în care acestea sunt reflectate și transpuse. Cum am văzut, discursul artizanilor asupra unor origini „obștești” a cunoștințelor și muncii lor este coerent în aceea că el face din „sat”, „economia locală” și „popor” niște elemente interrelaționate ale unui *pattern* „tradițional” de civilizație. Totuși, un atare artizanat narativ este nu doar evocator sau nostalgic: el este totodată exemplar și transformativ la nivelul comunităților țărănești actuale, ceea ce (în aparență) este contradictoriu în raport cu pretențiile

⁵ În România socialistă, identificare etnică a meșteșugurilor a fost în general asociată „culturii populare românești”, „folclorului românesc” sau „artei populare românești” (vezi, de pildă, Paul Petrescu, Cornel Irimie, *Meșteșuguri artistice în România*, București, Editura Meridiane, 1967, p. 8, 18-9). Cu toate acestea, trebuie, de asemenea, menționată desemnarea unor artefacte în legătură cu diferite grupuri etnice minoritare în România anilor 1970, ca în cazul „broderiei germane” și cel al „ceramicii negre secuiești” (Olga Horșia, Paul Petrescu, *Meșteșuguri artistice în România*, București, Uniunea Centrală a Cooperativelor Meșteșugărești, 1972). Uneori, atribuirea etnică poate fi însoțită de detalii foarte precise, după cum urmează: „Tipul german de masă, cu un puternic picior de susținere lateral și cu sertar, se găsește în casele din Mărginimea Sibiului și în jurul Brașovului. Construcția sa specială este tipică stilului gotic ce a înflorit în Europa Centrală) (cf. Georgeta Stoica, *op. cit.*, p. 84).

despre o reproducere inalterată prin manopera meșteșugarilor (AF, AN, DM, EP, FC, IG, MD, MJ, ND, NM, SA, TB, VL...).

Într-adevăr, o seamă de artizani își argumentează contribuția „creativă” sau „inovativă” în meșteșuguri și artefacte (pe care ei le apară altminteri de influența străină) (AT, FC, IBen, I & EM, L & NP, MPop, ND, SF, TE, TR, VKR, VL). În termenii unui cioplitor în lemn din Maramureș (APC): „Eu vreau să fiu și creator, nu doar meșter!” La fel, o țesătoare din Bistrița (VLin) crede că „nu poți fi un creator [popular] dacă nu-ți pui amprenta!” Chiar cu o atare intervenție, artizani ca GV (cojocar din Jina-Sibiu) și IP (olar din Horezu) susțin că, de fapt, tradiția rămâne neatinsă atâta vreme cât ajustările asupra meșteșugurilor se petrec *înăuntrul* tehnicilor sau decorațiilor lor ancestrale. Astfel, MM (țesătoare, Timișoara) socoate că ea doar „combină” motivele tradiționale din țesut, ca și DM (București) în cioplirea lemnului sau VKR (Feldioara) în dantelărie, fără vreo evoluție divergentă în meșteșugurile respective. Potrivit lui SA (cioplitoare în lemn, Bistrița), ceea ce poate fi schimbat este numai „forma” unui artefact, în timp ce „reprezentarea” sau conținutul acestuia rămân aceleași. Ceramistul FC (Rădăuți) poate „să creeze” anumite „forme” de vase pe care el le va „adapta” la „sistem” [tradițional]. Când modificarea apărută în meșteșug vine din exterior, ea este denunțată drept „copie neautorizată” sau „furt” al modelelor originale sau artefactelor (AN, NM, VLin) sau pur și simplu discreditată ca fiind un „kitsch” (FC, MPop, VMold).

Ideea că priceperea *tradițională* a cuiva poate fi în chip incorect înstrăinată este importantă în aceea că ea sugerează existența și legitimitatea autorității în planul anonimatului. Cu alte cuvinte, originea anonimă a unui meșteșug sau artefact nu înseamnă că acestea sunt ale nimănui sau că ele pot fi apropiate sau reclamate în orice condiții. Rezultatul este că ancestralitatea, autarhia și etnicitatea sunt resimțite ca înzestrarea difuză și totuși efectivă la nivelul identității prescrise – parentale sau etnice – a cuiva, precum și al statutului economic al acestuia/acesteia. Nașterea, apoi enculturarea timpurie sunt procese constitutive ale unui asemenea simț de proprietate localizat și „comunitar”, în condițiile în care apartenența la o cultură exterioară nu poate fi tradusă în termenii unei descendențe comune și a unei interdependențe și nici ai unei comuniuni de tip național.

Din moment ce „anonimatul autoritativ” din meșteșuguri este nu doar retrospectiv, ci acționează ca instanță a prezentului, artizanii își reiterează drepturile în cadrul culturii populare prin conceptul de

autenticitate (AN, EP, IG, IM, NM, VLin). După MPop (cioplitoare în lemn, București), autenticitatea în artefacte constă în autenticitatea modelelor decorative. Adaosul personal la tradiție nu trebuie să afecteze nucleul „autentic” al meșteșugului (IG, VL), ceea ce presupune recunoașterea „puterii autenticității” înaintea concurenței (IA). Țărănimea era „mai autentică” în trecut decât acum (ND), iar afinitatea dintre „autentic” și „vechimea populară” se însoțește cu ecuația dintre „autenticitate, bun gust și tradițional” (MP)⁶.

Printr-o atare atitudine de legitimare, artizanii își construiesc patriotismul local, acesta fiind o altă identificare plurală cu o arie etnografică dată sau o anumită comunitate. Printre asemenea cazuri se află regiuni ca Valea Someșului (VLin), Valea Cosăului (VB), Valea Hârtibaciului (VKR) și sate precum Vlădești – Vâlcea (EP), Slătioara – Suceava (EU), Corund-Harghita (AF, MDen); fiecare din acestea sunt centre meșteșugărești renumite în țesut (VLin), lucrarea clopurilor (VB), dantelărie (VKR), olărit (EP, AF, MDen) și încondeiatul ouălor (EU). Cu privire la zonele etnografice amintite, excelența în meșteșuguri este probată prin a spune că acolo sunt făcute „cele mai frumoase costume populare din țară” (VLin) sau că acolo se află „lutul cel mai rezistent din țară” (EP). Potrivit lui FC, 90% din decorația ceramicii sale este încă în uz în Bucovina⁷.

Două alte noțiuni sunt relevante pentru încercarea de a interpreta anonimatul în meșteșuguri. Cea dintâi se referă la producția de artefacte,

⁶ Ion Vlăduțiu (*op. cit.*, p. 66-67) privește autenticitatea ca fiind o „parte organică în crearea obiectelor”. El opune cu deosebire creativitatea meșteșugarilor cu „tendința de imitație” ca o copie a tradiției. După Vlăduțiu, „[...] încercarea de a concepe, născoci și compune elemente înnoitoare” la nivelul unei „forme”, în „croi”, în „tehnica de realizare”, în „compoziția ornamentală” sau în „cromatică”, este „hotărâtoare” spre „a depăși stadiul de simplă imitare” în meșteșuguri. Urmând o distincție stabilită de Olga Horșia și Paul Petrescu (*op. cit., passim*), Vlăduțiu definește „obiectele de artă populară” în contrast cu producția serială a cooperativelor meșteșugărești (în socialism) și cu „piesele de artă plastică decorativă”.

⁷ Patriotismul local în meșteșuguri, ca evidență a pluralității „tradițiilor” sau „artelor populare”, reflectă variabilitatea culturală a „zonelor etnografice” din România. Etnograful Paul Petrescu echivalează zona etnografică cu un anumit teritoriu, „caractere etnografice unitare”, tradiția istorică și socială, „manifestări ale culturii spirituale” și un mod de viață. Autorul sugerează că termenul *țară*, cu un înțeles istoric (și nu modern-administrativ), poate fi util în a desemna teritorii întinse cu mai multe zone etnografice, în vreme ce noțiunea de „subzonă” ar putea releva „anumite diferențieri în cadrul unei zone etnografice” (cf. Georgeta Stoica, Paul Petrescu, *Dicționar de artă populară*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 495).

ca materialitate a muncii meșterilor. Artizanii au aici în vedere munca lor manuală, ca marcă a tradiției locale sau a artei populare (AP, AG, ES, EV, MD, MJ, MN, VA, VKR). Manopera este de asemenea temei al „unicității” într-unul sau altul din meșteșuguri (DM, ZMB). „Țesăturile mele sunt unice: nu poți găsi două la fel printre ele!” (MM). Ceramistul FC spune că el realizează mici cruci „de același tip, însă nu identice”. Sculptorul în os SF este sigur că fiecare din artefactele sale poartă o „idee” particulară, întrucât sunt „unice”. Potrivit lui ND (ceramist, Țibănești – Iași), „în arta populară, ca tradiție autentică, se fac doar obiecte unice sau de serie mică”⁸.

O altă noțiune cu rezonanță „anonimă” este auto-caracterizarea comunitar-profesională a artizanilor (DC, IM). Unii dintre ei își descriu apartenența la corpul meșteșugarilor în termenii de rudenie ai unei „familii” (SB, VKR). „Ne întâlnim [la târgurile populare] «rudele» sau «frații» noștri [i.e. ceilalți artizani]” (IA). Potrivit altor mărturii (OD, ZMB), tinerii meșteri sunt îndatorați celor vârstnici în învățarea meșteșugului lor. Cea mai frecventă imagine asociată cu definirea colectivă a artizanilor este aceea a „colegialității” și chiar „colaborării” din timpul târgurilor (DG, ND, TE, VL). După cum evidențiază MR, „sunt fericită să schimb [cu alți meșteri] idei, modele de lucrat și impresii”⁹.

Autenticitatea și patriotismul local sunt valori centrale în artizanat. Ele sunt enunțate și puse în act nu doar ca niște idei abstracte în retorica de piață a distribuției meșteșugărești. Spre a pretinde că realizarea artefactelor

⁸ În acord cu interpretarea dată de Paul Petrescu și Cornel Irimie (*op. cit.*, p. 6-7), artefactele țărănești – ca „obiecte de artă” – ar fi avut (până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea) un caracter de „unicitate”, chiar și atunci când „ele erau făcute în «serie mică»”. Unele „unelte-instalații”, ca morile de apă, pot fi de asemenea privite ca fiind „creații unice”. Petrescu și Irimie vorbesc în general aici despre „tot ceea ce poartă pecetea de neimitat a lucrului de mână nemijlocit”.

⁹ Conștiința de comunitate profesională a artizanilor pare să fie înrădăcinată în proliferarea cooperativelor meșteșugărești în România socialistă. Olga Horșia și Paul Petrescu descriu un număr de 15 asemenea „unități” productive, anume cooperativele de la Topoloveni-Muscel (țesut), Breaza-Prahova (țesut, broderie), Tismana-Gorj (țesut), Timișoara (țesut, broderie), Brașov (olărit, prelucrarea artistică a metalelor), Sibiu (țesut, broderie), Miercurea-Ciuc (țesut, olărit), Satu-Mare (țesut, olărit), Rădăuți (olărit, broderie, cioplirea lemnului), Târgu-Neamț (țesut, prelucrarea artistică a metalelor), Brăila (țesut), Hărman-Brașov (țesut) și București (două cooperative: țesut și olărit). Cele mai multe dintre cooperative au fost create între 1967-1970, iar personalul lor cuprindea în șapte din cazuri peste 1000 persoane. Veniturile obținute de cooperativele meșteșugărești se situau între 4 și 55 milioane lei vechi (cf. Olga Horșia, Paul Petrescu, *op. cit.*, *passim*).

lor este conformă cu un anumit *pattern* etnografic, meșteșugarii recurg implicit la o dimensiune auctorială fundamentală în artizanat – deși aceasta este „anonimă”. În aceeași măsură, harul „unicității” și conștiința de gildă sunt calități majore prescrise muncii artizanilor și apartenenței lor de grup – de o manieră ce nu este diferită, ci consubstanțială cu memoria „strămoșilor”, autarhia și autoritatea „etnică” în meșteșuguri.

Paternitatea în meșteșuguri

Prin definiție, paternitatea meșteșugărească este contradictorie cu tema „anonimatului” din narațiunile artizanilor despre ale lor tradiții și arte populare. Ne putem întreba cum ar putea pretenția anonimatului să rămână plauzibilă în condițiile în care, în termeni de legislație a muncii, artizanii sunt chemați să-și autentifice statutul profesional, în vreme ce în sfera economică ei se confruntă cu concurența – în cadrul aceleiași societăți tradiționale. Este dificil ca arta populară să-și afle izvorul în vreo ancestralitate „primordială” atunci când producția de marfă a artizanatului este provocativă pentru însuși sensul de „artă” al artefactelor țărănești.

De această dată, suntem interesați de felul în care meșteșugarii zilelor noastre conceptualizează contrastul dintre anonimat și paternitate în artizanat. Presupunerea noastră este că o asemenea divergență, prezentă deopotrivă în argumentele și evidențele narrative și etnografice ale artizanilor, nu conduce în mod necesar la o neconcordanță între filosofia și practica meșteșugurilor țărănești. În cele ce urmează, vom rediscuta mai întâi datele anterioare asupra anonimatului din mărturiile meșterilor, cu scopul de a stabili un plan de referință pentru activitatea curentă a atelierelor meșteșugărești și a târgurilor populare.

După cum am văzut, mulți meșteșugari își revendică competențele profesionale de la niște instanțe sociale precum „satul” și „strămoși”. Autenticitatea artizanală este condiționată inextricabil de transmiterea inter-generațională a unor tradiții ce există de la începutul timpurilor. Ceea ce asemenea meșteri fac este să respecte cu devoțiune, să reproducă fidel și să reprezinte umil un „popular” originar, pur și specific.

Cu toate acestea, există informație actuală despre diviziunea muncii bazată pe rudenie, deopotrivă în atelierelor meșteșugărești și la târgurile populare (APC, AT, CP, DM, FC, GS). Asociații și firme familiale abundă în artizanat, ca în cazurile „Art-Ceramic SRL” (EP, Vlădești – Vâlcea), „Asociația Micilor [Copii] Meșteri Mari” (EU, Slătioara – Suceava) și „Asociația Familială Pașcaniuc” (MAP, Marginea – Suceava). Ca și cum artizanii s-ar distinge cumva în mijlocul imageriei comunitare și bucolice a

unui sat ideal și a unei ancestralități legendare, ei își înscriu industria meșteșugărească în niște rețele de cunoaștere și practică private. Se poate spune că firmele și înrolarea parentală din procesul artizanatului sunt cu deosebire relevante pentru detașarea meșterilor de cadrul informal (dacă acesta a existat cu adevărat ca atare) al populației satelor lor¹⁰.

Un alt leitmotiv în discursul despre anonimatul meșteșugăresc este de ordin economic. Artizanii își descriu uneori munca în termeni asociați cu autarhia țărănească. *Pattern*-uri comunitare și cooperative sunt evocate în acest caz, precum *claca*, la fel și accesorii sau unelte tradiționale din cadrul unor gospodării încă auto-suficiente într-o economie de subzistență. Când piața este totuși semnalată, ea capătă forma unor târguri țărănești locale și izolate ce amestecă de fapt *barter*-ul cu riturile de trecere și cu folclorul.

Ceea ce relevă etnografia artizanatului contemporan din România este însă implicarea comercială a meșteșugarilor cu mult dincolo de marginile satelor lor. Ei obișnuiesc să-și semneze artefactele sau să aplice ștampile ca mărci de proprietate sau monograme (AR, IB, VMold). În cazul olarilor FC, MDen și OD, mărcile personale includ numele artizanului și locul de origine al acestuia. Creatorul de viori cu trompetă DC are următoarea marcă: „Meșterul DC, județul Bihor, 2005”; EU, SA și VKR adaugă la artefactele ce le fac o etichetă ce conține datele lor personale și mărcile lor comerciale. Majoritatea meșterilor folosesc astăzi cărți de vizită prin care își caută clienți (EU, FM, MDen, VMold, ZMB...) ¹¹.

¹⁰ Trebuie subliniat faptul că asociațiile familiale curente ale artizanilor din România au fost precedate de rolul important pe care munca la domiciliu l-a jucat în cadrul cooperativelor meșteșugărești socialiste. După Olga Horșia și Paul Petrescu (*op. cit.*, p. 90), artizanatul casnic era practicat de mai mult de 15.000 din cei 25.000 de meșteri ce lucrau în 30 de cooperative de profil în România anilor 1970. Ca să urmărim aici interpretarea lui Ion Vlăduțiu (*op. cit.*, p. 45), „[prin munca la domiciliu] creatorul popular este lăsat să se manifeste în ambianța lui familială și socială, unde spontaneitatea, fantezia creatoare se dezvoltă cu mai multă ușurință”.

¹¹ Etno-sociologul Paul Henri Stahl susține că „arta meșterului [țăran] se topește în arta grupului din care face parte; nu spunem niciodată că un ulcior este lucrat de cutare meșter, ci că a fost făcut în cutare sat, în care toți meșterii contribuie la definirea artei locale și lucrează asemănător”. Cu toate acestea, potrivit lui P. H. Stahl, două feluri de semnături pot fi detectate pe obiectele populare, și anume cele ale meșteșugarilor interesați în a-și vinde producția de artefacte, și semnele de proprietate – „adevărate iscălituri de familie – ce disting materialele și uneltele private în cadrul unui sat” (cf. P. H. Stahl, *Meșterii țărani români și creațiile lor de artă*, București, Editura Enciclopedică Română, 1969, p. 7-9).

În termeni culturali, anonimatul ia expresia „ethnos”-ului. Tradiții, arte, meșteșuguri și târguri – sunt toate puse sub titlul autorizant și inefabil al apartenenței și identității naționale. Producția, reprezentarea și distribuția artefactelor ar proveni și s-ar întemeia pe un atare patrimoniu și set nativ de valori.

O serie de artizani actuali sunt convinși că măiestria lor profesională este un dar al lui Dumnezeu pentru ei *ca persoane* (DG, EV, NM, TBus). Munca meșteșugărească este de asemenea prezentată cu inovații de lucru (ND, SC) sau cu „brand”-uri personalizate precum „ceramica [de tip] Colibaba” (FC). Alți meșteri folosesc autografe ca semnături manual-executate pe artefacte (CP, DM, EM, FB, ND, SF). De fapt, meșteșugarii își expun pur și simplu în atare situație identitățile și interesele sub semnul „culturii populare” – dincolo de atribuirea vreunei apartenențe etnice. Artizanatul este astfel un fel de etalare publică a etnicității și nu un indicator de reclusiune înăuntrul acesteia¹².

Asociațiile private, mărcile de proprietate și manopera cu autograf sunt elemente inter-corelate ale unei schimbări generale în *pattern*-urile productive, reprezentationale și distributive ale artizanatului. În vreme ce, așa cum am văzut, posibilitatea unor modificări înăuntrul tradițiilor populare este îndeobște admisă de artizani ca „inovație” și „creativitate”, disjuncția actuală dintre „etica” anonimatului și aceea a paternității pare să reflecte o criză auctorială în sistemul auto-referențial țărănesc. Întrebarea este așadar, „de ce opun meșteșugarii în argumentația și praxis-ul lor niște concepții atât de contrastive cu privire la ce este sau trebuie să fie autoritatea profesională a cuiva?” Uneori, artizanii insistă că semnătura pe artefacte nu ar fi practică în tradiția lor meșteșugărească (MPop, SB, VT). Pe de altă parte, sunt și meșteri ce deplâng lipsa unui cadru legal care să apere în România „drepturile

¹² Tendințele interetnice și „trans-etnice” ale artizanatului – ca proces de schimb, nu doar de reificare etnică – au fost active și în România socialistă. Astfel, „covoarele românești” (lucrate la gherghel – război vertical de țesut), dar și „mobila germană miniaturală de lemn” erau realizate în cadrul cooperativei „Arta Populară” din Sibiu, în anii 1970 (O. Horșia, P. Petrescu, *op. cit., passim*). La fel, meșteșugarii maghiari de la Corund – Harghita realizau olărie specifică și altor centre ceramice (I. Vlăduțiu, *op. cit.*, p. 98). Mai ales însă, cu cooperarea meșteșugărească de stat, artizanatul ar fi marcat „o deplasare a nivelului de apreciere [ca validare publică] al creatorului [popular] contemporan de la cel al colectivității locale la cel național” (*ibidem*, p. 74).

de autor” în artizanat (AN, VL)¹³.

Autorizarea privată ar urma și exprima procesul de legitimare și înzestrare simbolică a artizanatului însuși, de această dată cu un accent în plus pe familia nucleară. Astfel, meșteșugarii ar fi interesați nu doar în producția și distribuția artefactelor lor, ci și în acreditarea publică a ceea ce ei sunt și fac – ca *indivizi*. Ca atare, paternitatea ar restaura în esență (după indistincția socialistă a țărănimii) sensul și controlul proprietății printre artizani. Continuând desprinderea artizanatului de cadrul uniformității din socialism, referința contrastivă a ethos-ului auctorial al meșteșugarilor nu mai este (strict vorbind) anonimatul „tradițional” sau „imemorial”, ci – mai probabil – cooperativele, magazinele de stat de artizanat și festivalurile marcate ideologic ale „vechiului regim” de dinainte de 1989.

În cazul artizanilor din România anilor 2000, originalitatea personală este pretinsă în meșteșuguri variate, precum sculptura în os (SF), cioplirea lemnului (IMold, SA), țesut (MJ). Originalitatea emerge, după câte se pare, ca o calitate cumva problematică pentru anonimatul meșteșugăresc și valorile sale „populare” asumate colectiv. Atunci când AG vorbește de „ideile sale originale” (în realizarea de păpuși din pănuși de porumb), ea își situează oarecum ale „sale” personaje populare în afara patrimoniului colectiv ancestral al ariei etnografice locale (Iași). În mod similar, cioplitorul în lemn IB susține că el „caută să fie original” și să evite „influențele asupra meșteșugului”. Cât despre înțelesul pe care „marfa originală” a lui TBus (creator de instrumente de suflat) îl degajă, acesta nu mai implică tradiția, ci materializarea unei mărci comerciale private a artizanului amintit¹⁴.

¹³ Dacă în România socialistă, activitatea cooperativelor meșteșugărești era reglementată printr-o Decizie a Comitetului Central al Partidului Comunist Român (din 20 martie 1953, cf. O. Horșia, P. Petrescu, *op. cit.*, *passim*), după 1989 artizanii sunt încă privați de o legislație dedicată muncii lor. Pe plan internațional, o „Convenție de Salvare a Patrimoniului Popular” a fost adoptată de UNESCO la 17 octombrie 2003, și ea urma să fie în continuare ratificată de parlamentele naționale. După cunoștințele noastre, acest document nu a fost discutat în Parlamentul României. Ministerul Român al Culturii nu recunoaște (în termeni de parteneriat) cel mai larg ONG al meșteșugarilor autohtoni – Asociația Meșterilor Populari din România (Muzeul Astra, Sibiu).

¹⁴ În termeni de „creativitate”, originalitatea personală a fost de asemenea recunoscută în România socialistă. Potrivit lui Horșia și Petrescu (*ibidem*), „creatorilor populari” (ce au existat dintotdeauna în tradițiile trecutului și există încă în prezent) li se încredința în cadrul cooperativelor anilor ’70 munca de realizare a „prototipurilor” pe care niște „executanți” aveau să le reproducă serial după aceea. O asemenea distincție – „creatori” vs. „executanți” – este menținută chiar și la nivelul muncii meșteșugărești

În temeiul originalității și al unor meșteșuguri pe care ei le „împrejmuiesc” în niște cadre private, artizanii se exprimă în cheia reprezentativității lor naționale. Acest lucru înseamnă că artizanatul nu va mai fi privit numai la nivelul ținutului etnografic al cuiva, ci că el sau ea, ca meșteri, își vor plasa și articula produsele de artă populară din perspectiva unui atașament cu „acoperire” națională. Lui TBus portul diverselor costume populare în timpul târgului meșteșugăresc îi redă imaginea „adevăratei României”. Meșteri ca AN, FC, IP, MP, VMold se raportează acum nu doar la „moștenirea tradițională”, ci și la un fel de „artizanat comparativ” la a cărui punere în scenă contribuie și colecțiile muzeelor etnografice naționale. Alți artizani (IG, MP, PL, TBus, ZMB) s-au adaptat la tradiții meșteșugărești din zone etnografice noi, acolo unde ei au ajuns să trăiască prin căsătorie. Nu în ultimul rând, meșteșugarii devin „reprezentanți” ai „artei populare românești” în cadrul unor festivaluri și expoziții internaționale, precum cele ținute la Washington (DG, IA, IG, ND, PC, TBar, VLin), München (FC), Paris (MPop, TBus) etc.¹⁵.

Două teme subiacente în artizanatul contemporan, preocupările „creatorilor populari” în legătură cu realizarea în serie a bunurilor de „artă” și respectiv concurența, sunt euristice pentru analiza paternității meșteșugărești. Mulți artizani argumentează că meșteșugurile lor nu sunt compatibile cu producția industrială de serie a uneia sau a alteia din mărfuri (IB, MR, SF). Ceramistul ND corelează manufactura serială a artefactelor cu cadrul socialist al cooperăției meșteșugărești. Cu toate acestea, păreri mai frecvente (APC, AR, IMold, VM) sunt critice cu privire la „moda” sau „invazia” de produse industriale din plastic pe

private din sate. Astfel, în unele centre ceramice din Argeș și Oltenia, doar „cinci sau șase” din mai multe zeci de meșteri ar fi fost adevărați „creatori” (I. Vlăduțiu, *op. cit.*, p. 65). Originalitatea prin „creativitate” este condiționată de munca manuală, dar și de „legile decorative ale artei populare – repetiția, alternarea, simetria, ritmul și dinamica”, ca și de o serie de principii estetice ale artei populare”, cuprinzând „echilibrul, sobrietatea, armonia ornamentală și cromatică, compoziția de ansamblu”, alături de tehnicile meșteșugărești (*ibidem*).

¹⁵ Etnograful Paul Petrescu vorbește despre „unitatea în varietate” a „culturii populare românești”, ceea ce pledează pentru persistența unor „forme” arhaice tradiționale în pofida diversității etnografice din România. Astfel, „unitatea arhitecturii populare românești este evidențiată în existența acelorași tipuri de planuri prezente în toate provinciile istorice”; „stratul cel vechi, tradițional, al mobilierului românesc se întâlnește în toate regiunile țării”; „unitatea fundamentală a costumului țărănesc românesc nu lipsește în nici unul din aspectele esențiale ale portului: materia primă folosită, croiala, ornamentația, cromatică, compoziția întregului” (cf. G. Stoica, P. Petrescu, *op. cit.*, p. 41-43, 48).

piețele post-socialiste. Cu deosebire, artizanii reiterează opoziția fundamentală dintre ceea ce este „artă [populară]” și ceea ce nu trebuie să devină „obiect [meșteșugăresc] de serie” (FC, IM, NM). Obiecțiile față de vânzarea cu ridicata a artefactelor (EP, GI, ND, PC) pot fi văzute ca implicație a unei asemenea reticențe „tradiționale”. Pe de altă parte, vânzarea cu ridicata se practică totuși cu o crescândă regularitate la târgurile populare (AF, CP, DM, ES, IA, MM, MP)¹⁶.

În anumite cazuri (IP, MP), competiția este apreciată ca fiind „stimulativă” în artizanat, dar și ignorată în condițiile devotamentului „artistic” al meșteșugarilor (MPop). Cel mai adesea însă, concurența este denunțată ca „neloială” (AN, OD, VLin) din cauza celor care ar „fura” sau copia modelele de lucru sau ideile meșterilor. Olarul EP mărturisește că, în fața competiției incorecte, va fi nevoit să renunțe la linia tradițională de execuție, în favoarea intereselor comerciale. Mai mult, concurența apare ca fiind impusă de oameni care, de fapt, „nu lucrează calitativ” (DG), dar care, în schimb, „pun prețuri mici” (AT) sau revând artefacte făcute de artizani „reali” (VB). O practică inechitabilă ar fi și atunci când meșterii vârstnici nu acceptă prezența la târg a celor tineri (ȘM) sau refuză să inițieze în meșteșugurile lor pe ucenicii copii (EU)¹⁷.

Originalitatea și reprezentativitatea națională pot fi considerate ca „valori adăugate” în artizanat. Cum am încercat să descriu cu alt prilej¹⁸, ele sunt asociate cu faza de distribuție meșteșugărească, prin transformarea de piață a „artefactelor” în „bunuri de artă populară”. Serialitatea și concurența – privite și experimentate ambiguu de către artizani – sunt fenomene nu întotdeauna admise pe tărâmul tradițional

¹⁶ Potrivit lui Ion Vlăduțiu, încă din anii '20 olarii maghiari de la Corund-Harghita au început producția serială de ceramică, folosind tipare de gips. Deși decorată manual, atare olărie nu ar aparține „sferei artei populare” (I. Vlăduțiu, *op. cit.*, p. 65, 203). Totuși, în cadrul cooperativelor socialiste meșteșugărești din România, „randamentul ridicat și calitatea” nu erau subordonate unor artefacte „unice”, ci unei producții de „serie mică”, lucru ce ar fi conservat „trăsăturile de unicatitate conferite de realizarea manuală a produselor și de intervenția fanteziei creatorilor și meșterilor care le execută” (O. Horșia, P. Petrescu, *op. cit.*, p. 92).

¹⁷ Un număr de patru târguri regionale sunt menționate pentru perioada anilor 1970 în România, anume târgurile de la Sibiu, Craiova, Horezu, și Constanța (cf. Vlăduțiu, *op. cit.*, p. 57-58). Contextul socialist al competiției dintre meșteri pare să fi fost mai ales acela al unei „validări publice” a „măiestriei” artizanale, fapt încurajat prin premii din partea „specialiștilor” (conducerea muzeelor, cercetători etc.) Totuși, funcția de piață a târgurilor populare este de asemenea menționată ca o oportunitate de vânzare a artefactelor (*ibidem*).

¹⁸ Marin Constantin, *Artisanship within..., passim*.

sau de artă populară, dar care urmează acum evoluția economică a meșteșugurilor țărănești. Atunci când meșterii susțin că ei sunt originali și național-reprezentativi, ei își situează munca în registrul autoritativ al artizanatului în post-socialism – la fel cum ei confruntă cerințele seriale și competitive ale pieței.

Concluzii

În măsura în care narațiunile legendare despre satele de drept cutumiar, cu economii auto-suficiente și coeziune etnică, sunt coerente cu informația actuală despre autenticitate, patriotism local, unicitate și relaționare de tip „comunitar-profesional” printre artizani, anonimatul meșteșugăresc nu este doar o metaforă sau o retorică pe care să o putem data „odată ca niciodată”. El aparține, cu întreaga sa aură și „evidențe” de legitimare, evoluțiilor contemporane de identificare (colectivă), integrare și validare într-o lume „modernă” și schimbătoare.

La fel, asociațiile familiale, mărcile de proprietate și iscăliturile din artizanat pot oglindi și circumscrie problemele legate de originalitate, reprezentativitate națională, serializare și competiție, spre a releva accentul tot mai puternic pus pe paternitatea meșteșugărească în post-socialism. Aceasta pune în lumină baza privată a artizanatului, atât în atelierele meșterilor, cât și la târgurile populare.

De fapt, artizanatul „auctorial” din România anilor 2000 este relevant pentru implicarea intensă a meșteșugarilor țărani în cadrul comercial urban edificat de muzeele etnografice și municipalități. Într-o oarecare măsură, managementul guvernamental asupra „culturii populare” din România prin mijloacele etnografiei și cele ale administrației publice ar reifica și promova ceea ce artizanii argumentează în legătură cu împuternicirea lor „anonimă”, cu misiunea sau vocația lor (anonimatul este aici convergent cu politicile „publice”).

Cu toate acestea, autorizarea privată ar fi rămas probabil necunoscută, sau prea puțin dezvoltată la nivelul unei economii locale de subzistență și într-un sistem de guvernare totalitar și centralist. Cu negoțul deschis al zilelor noastre, artizanatul primește un important „decor” – în cadrul căruia revitalizarea sa se revendică deopotrivă în termeni de apartenență și proprietate.

Anonimatul și paternitatea se cuvin a fi văzute în contextualizarea lor istorică, dar acest lucru nu atrage vreo presupuziție evoluționistă, ca atunci când artizanii ar fi fost comunali și locali în trecut, spre a deveni acum individualiști și trans-regionali. Este important ca valorile anonime și

private ale meșteșugarilor să fie înțelese pur și simplu așa cum ele se petrec în prezent, adică în alternare și nu în excludere reciprocă. Ele, aceste „viziuni despre lume”, sunt în fond niște seturi interrelaționate de argumente, pretenții, imagerii, cunoștințe, „drepturi”, tâlcuri..., a căror variabilitate este în acord cu variabilitatea meșteșugărească însăși. De aceea, atunci când meșterii țărani se comportă concomitent în termeni de anonim și paternitate, ei nu sunt neapărat plurivoci și inconsecvenți, ci descriu într-un mod *specific* experiența lor de viață în artizanat ca proces.

LISTA MEȘTEȘUGARILOR CITAȚI

- AD: Ana Domnariu (țesut, Tilișca – Sibiu, născută în 1947)
 AF: Arpad Fabian (olărit, Corund – Harghita, născut în 1960)
 AG: Ana Grunzu (împletire pănuși porumb, Tomești – Iași, născută în 1955)
 AN: Adriana Nemeș (țesut, Cluj, născută în 1960)
 APC: Alexandru Perța Cuza (cioplire lemn, Târgu Lăpuș – Maramureș, născut în 1945)
 AR: Avram Roșca (cioplire lemn, Bălăceana – Suceava, născut în 1959)
 AT: Alice Torella (împletire papură, Târgu Mureș, născută în 1980)
 CP: Costel Popa (olărit, Horezu – Vâlcea, născut în 1961)
 DC: Dorel Codoban (viori cu trompetă, Roșia Lazuri – Bihor, născut în 1946)
 DG: Dan Gherasimescu (cioplire lemn, Curtea de Argeș – Argeș, născut în 1958)
 DM: Daniel Martalogu (cioplire lemn, București, născut în 1948)
 EM: Elena Milieș (pictură icoane, Pitești – Argeș, născută în 1950)
 EP: Eugen Petru (olărit, Vlădești – Vâlcea, născut în 1962)
 ES: Elisabeta Stângaci (cioplire lemn, Băbeni – Vâlcea, născută în 1956)
 EU: Elena Ursache (pictură icoane și încondeiere ouă, Slătioara – Suceava, născută în 1968)
 EV: Eleonora Voloșciuc (împletire pănuși porumb, Chiperceni – Orhei, Republica Moldova, născută în 1965)
 FB: Florin Bejinari (pictură icoane și încondeiere ouă, Rădăuți – Suceava, născut în 1961)
 FC: Florin Colibaba (ceramică, Rădăuți – Suceava, născut în 1956)
 FM: Floare Moldovan (opinci și împletiri curele, Runcu Salvei – Bistrița Năsăud, născută în 1935)
 GC: Grigore Ciungulescu (olărit, Oboga – Olt, născut în 1926)
 GS: Genoveva Sauciuc (încondeiere ouă, Gemenea – Suceava, născută în 1949)
 GV: Gheorghe Vingărzan (cojocărie, Jina – Sibiu, născut în 1954)
 IA: Ioan Albu (măști populare, Timișești – Neamț, născut în 1948)
 IB: Ion Bălan (cioplire lemn, Rotăria – Iași, născut în 1966)
 IBen: Ilie Bența (cioplire lemn, Bârsana – Maramureș, născut în 1950)
 I & EM: Ion și Elena Mițoiu (olărit, Horezu – Vâlcea, născuți în 1971, respectiv în 1973)
 IG: Iulia Goran (broderie, Breaza – Prahova, născută în 1950)
 IM: Ioan Maric (pictură naivă, Bacău, născut în 1953)
 IMold: Iosef Moldovan (dogărie, Pleșa – Suceava, născut în 1938)
 IP: Ioan Paloș (olărit, Horezu – Vâlcea, născut în 1957)
 I & ȘBor: Ioan și Ștefan Borodi (cioplire lemn, Budești – Maramureș, născuți în 1972, respectiv în 1969)
 LP: Laurențiu Pietraru (olărit, Horezu – Vâlcea, născut în 1971)
 MAP: Marioara-Angelica Pașcaniuc (olărit, Marginea – Suceava, născută în 1971)
 MD: Maria Dinea (țesut, Păniceni – Cluj)
 MDen: Máthe Dénes (olărit, Corund – Harghita, născut în 1952)

MG: Maria Ghișe (țesut, Poiana – Sibiu, născută în 1934)
 MJ: Maria Jebelean (țesut, Timișoara, născută în 1935)
 MM: Mariana Marcovici (țesut, Timișoara, născută în 1957)
 MN: Marioara Negură (încondeiere ouă, Vatra Moldoviței – Suceava, născută în 1968)
 MP: Margareta Petrescu (țesut, București, născută în 1948)
 MPop: Monica Popescu (cioplire lemn, București, născută în 1963)
 MR: Mariana Răileanu (împletire câneapă, Buftea – Ilfov, născută în 1959)
 ND: Nicolae Diaconu (ceramică, Țibănești – Iași, născut în 1955)
 NM: Nicu Muntean (pictură icoane, Vinerea – Alba, născut în 1949)
 OD: Olimpia Dimitriu (olărit, București, născută în 1960)
 PC: Pavel Caba (cioplire lemn, Nereju – Vrancea, născut în 1937)
 PG: Petru Godja (cioplire lemn, Valea Stejarului – Maramureș, născut în 1935)
 PS: Pavel Stăruială (dogărie, Nerej – Vrancea, născut în 1929)
 SA: Sonica Apalagheii (cioplire lemn, Hulub – Dăngeni – Botoșani, născută în 1962)
 SB: Sânziana Baci (pictură icoane, București, născută în 1959)
 SF: Sandor Fazekas (cioplire corn și os, Lunca Ozum – Covasna, născut în 1953)
 ȘC: Ștefan Csukat (ceramică, Suceava, născut în 1964)
 ȘM: Ștefan Mischiu (olărit, Horezu, născut în 1971)
 ȘT: Ștefan Trușcă (olărit, Româna – Olt, născut în 1955)
 TB: Traian Brândușa (țesut și împletire curele, Salva – Bistrița Năsăud, născut în 1933)
 TBâr: Toader Bârsan (cioplire lemn, Bârsana – Maramureș, născut în 1944)
 TBus: Toader Busnea (instrumente muzicale de suflat, Râmniciu – Vâlcea, născut în 1950)
 TE: Toader Ignătescu (cioplire lemn, Suceava, născut în 1957)
 TP: Toader Pop (cioplire lemn, Bârsana – Maramureș, născut în 1936)
 TR: Toma Rapa (cioplire lemn, Nereju – Vrancea, născut în 1920)
 VA: Vera Andronic (țesut, Mănăstirea Humorului – Suceava, născută în 1959)
 VB: Vasile Borodi (clopuri, Sârbi – Maramureș, născut în 1954)
 VBâr: Vasile Bârsan (cioplire lemn, Bârsana – Maramureș, născut în 1940)
 VKR: Violeta Karmen Roman (dantelărie, Feldioara – Brașov, născută în 1955)
 VL: Valeriu Leonov (instrumente muzicale de suflat, Tulcea, născut în 1964)
 VLin: Virginia Linu (țesut, Salva – Bistrița Năsăud, născută în 1970)
 VM: Valentin Matraș (împletire nuiele, Vorona – Botoșani, născut în 1958)
 VMold: Vasile Moldoveanu (cioplire lemn, Moreni – Dâmbovița, născut în 1952)
 VT: Vasiu Tericean (olărit, Obârșia – Hunedoara, născut în 1935)
 ZMB: Zina Manesa-Burloiu (cioplire lemn, Brașov, născută în 1970)

Abstract

My article deals with two auctorial dimensions within the peasant craftsmanship of Romania, namely anonymity and paternity. While many of the folk artisans continue nowadays to argue on the „anonymous” (that is, „traditional”, „ancestral”, „village-originated”, etc.) sources of their crafts, they happen to concomitantly be concerned with important issues related to their personal or family-centered professional identity (including family associations, individual trademarks and originality, etc.) In contemporary Romania, the anonymous and private values of artisans are not antithetic, but interdependent. They may be interpreted in terms of variable sets of arguments, claims, imageries, knowledge, „rights”, wisdom..., in accordance with the ethnographic variability itself, as well as in relation to the social, economic, and cultural processes of post-socialism.

COMUNITATEA CATOLICĂ DIN ARINI-GĂICEANA (JUDEȚUL BACĂU). ISTORIE ȘI ETNOGRAFIE

Anton COȘA

A scrie despre istoria și etnografia unei comunități presupune, pe lângă prezentarea de evenimente, de fapte care au avut loc în decursul trecerii timpului într-un anumit spațiu, și contactul prealabil al cercetătorului cu oamenii locului, în dorința de recuperare a memoriei respectivei colectivități umane, care, de cele mai multe ori, destăinuie istoricului și etnografului autentic un univers istoric și etnografic fascinant.

Într-o atare realitate metodologică se încadrează și lucrarea de față care vizează o colectivitate umană interesantă din punct de vedere istoric și etnografic, anume comunitatea catolică din Arini-Găiceana (județul Bacău), materialul fundamentându-se atât pe cercetarea documentelor de arhivă, cât și pe informațiile de natură etnografică relatate de oamenii locului, așa cum ni le-au prezentat aceștia în cercetările noastre din zonă, finalizate în vara anului 2006.

Ne-am structurat textul astfel încât să putem surprinde aspectele esențiale ale devenirii istorice a comunității catolice din Arini-Găiceana, alături de remarcabilul cadru etnografic caracteristic acesteia. Am prezentat sintetic așezarea geografică, apoi am inserat câteva repere istorice și demografice, alături de unele documente considerate importante, am insistat asupra coordonatelor etnografice care se degradează cu fiecare zi care trece în condițiile impuse de societatea contemporană, încheind cu prezentarea organizării eclesiastice a comunității cercetate.

Ca o datorie de onoare, îndreptăm recunoștința noastră sinceră către toți credincioșii catolici din Arini-Găiceana care ne-au stat alături în timpul cercetărilor noastre. Gratițudinea noastră se îndreaptă în mod cu totul special către părintele paroh Petru Beța care, în perioada cercetărilor pe care le efectuam în localitate, ne-a găzduit cu multă amabilitate dându-ne întregul sprijin de care aveam nevoie la vremea respectivă. Cu siguranță Dumnezeu îl va răsplăti pentru gestul său creștinesc.

Localitatea Arini este situată în zona dealurilor din stânga Siretului, „pe valea spre izvoare a pâ râului Găiceana, afluent pe dreapta

al Berheciului”¹, la aproximativ 5 km de centrul comunei Găiceana. Astăzi, localitatea Arini face parte din comuna Găiceana, județul Bacău.

Numele așezării a oscilat în timp, apărând în variante precum: Slobozia Ungureni²; Ungureni³; Unguri⁴. În vechile împărțiri administrativ-teritoriale⁵, satul a purtat de cele mai multe ori numele de Ungureni⁶ sau Unguri⁷. În statisticile catolice, denumirea constantă a fost Găiceana⁸. Denumirea actuală provine de la un sector al satului: Arinoasa.

Firește se poate pune întrebarea de ce o asemenea diversitate și, în același timp, inconsecvență toponimică. Explicațiile sunt în legătură, pe de o parte, cu originea localnicilor catolici, aspect pe care îl vom dezvolta ceva mai încolo, iar, pe de alta, cu meandrele gândirii celor care luau hotărâri în ceea ce privește toponimia oficială.

Prima mențiune documentară a așezării este relativ târzie, de la începutul secolului al XIX-lea, fiind contemporană și în legătură directă cu atestarea catolicilor în zonă. Astfel, Domnul Moldovei, Scarlat Alexandru Calimachi emite un hrisov⁹, la 8 noiembrie 1817, prin care îl „miluiește pe Costachi Sturza, vel vornic de aprozi, cu privilegiul de a-și aduce de peste hotare (din Transilvania n.n.) 80 de liude, cu scutire de birul visteriei și de toate celelalte dări și havalele ce vor fi asupra altor locuitori ai țării”¹⁰. Trebuie să menționăm aici și faptul că hrisovul din 1817 nu era unul singular în acele vremuri, asemenea documente

¹ Arhiva Parohiei Catolice Arini, *Schiță monografică*, caiet nepaginat, cu informații notate de preotul Iosif Gabor, conform unei scrisori trimise de către acesta, din localitatea Frumoasa, pe data de 9 decembrie 1971, preotului de la Arini, Mihai Măcincă: „Am primit azi scrisoarea Sf. Tale și – pentru a-ți satisface dorința – am transcris ceea ce îndată după ce am fost la Găiceana, le-am scris în manuscrisul meu Dicționar istoric al localităților catolice din Moldova, cât și unele adăugiri ulterioare. E tot ceea ce am putut găsi la ora actuală. Aș fi bucuros dacă Sf. Ta ai găsi pe undeva ori ai culege de pe la cineva alte amănunte. Dorindu-ți Sărbători fericite și An nou cu pace și bine rămân al Sf. Tale în veci îndatorat”.

² *Tezaurul toponimic al României. Moldova*, coord. Dragoș Moldovanu, București, Editura Academiei Române, vol. I, partea I, 1991, p. 18.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Arhiva Parohiei Catolice Arini, *Schiță monografică*, caiet nepaginat.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Biblioteca Academiei Române (BAR), *Manuscrise, Documente istorice*, 19, LXXVIII.

¹⁰ *Ibidem*.

fiind caracteristice sfârșitului de veac XVIII și început de secol XIX, încadrându-se în strategia economică, socială și politică a puterii domnești din Țara Moldovei. „Liuzii erau oameni aduși de peste hotar, de către proprietarii de moșii, atât boieri cât și mănăstiri, care se foloseau de munca lor pe un timp oarecare. Visteria nu putea percepe nici o dare de la acești liuzi sau oameni străini”¹¹.

Boierul Sturza culege relativ repede roadele hrisovului aducând prin anul 1820 un număr apreciabil de liuzi din Transilvania, pe care îi va așeza pe moșia sa Găiceana, într-o zonă care de atunci se va chema Unguri¹². Această denumire a fost firească în condițiile provenienței noilor locuitori întemeietori ai satului, termenul „ungur” fiind folosit constant la adresa catolicilor moldoveni cu sensul de locuitor venit din Țara Ungurească, cum mai era denumită Transilvania¹³. Cu această denumire apare satul și „pe harta comandamentului armatei rusești din 1835 ca o localitate ce are cam 5-20 gospodării. Indicativul acesta al hărții rusești era folosit de topometriei pentru arătarea localităților în curs de formare ori a grupurilor răzlețe de case. În cazul de față se pare că ne arată satul în faza lui de formare”¹⁴.

Această primă denumire a satului s-a perpetuat până în a doua jumătate a secolului XX, mai precis până în anul 1968, când a fost promulgată Legea nr. 2 privind organizarea administrativă a teritoriului R.S.R.¹⁵. Acest act normativ consacră schimbarea vechii denumiri a satului Unguri și înlocuirea cu una nouă: Arini. „Satul s-a chemat la început Unguri”¹⁶, „și-o schimbat numele sub părintele Măcincă”¹⁷. Motivația este interesantă, constatând o simbioză între mentalitatea tradițională și directivele oficiale: „cineva a spus că Unguri este o poreclă și lumea o hotărât să schimbe numele în Arini împreună cu Consiliul Local Găiceana”¹⁸, astfel încât „să nu se mai numească

¹¹ Anton Coșa, *Cleja. Monografie etnografică*, București, Editura SemnE, 2001, p. 23.

¹² **BAR**, *op. cit.*

¹³ Anton Coșa, *Catolicii din Moldova în izvoarele Sfântului Scaun (secolele XVII-XVIII)*, teză de doctorat, Academia Română, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București, 2004, p. 15.

¹⁴ Arhiva Parohiei...

¹⁵ Cf. *Legea nr. 2/1968 privind organizarea administrativă a teritoriului Republicii Socialiste România*. Anexă în „Buletinul Oficial al Republicii Socialiste România”, București, 1968, nr. 163-165, p. 1513, respectiv 1733.

¹⁶ Inf. Anița Șt. Blăjuț, 78 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

¹⁷ Eadem.

¹⁸ Inf. Dumitru M. Avădăni, 63 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

Unguri, că ne porecleau românii unguri”¹⁹. „Când eram mici aici era pădure spuneau părinții, erau câteva case. Satul s-a numit Unguri, că noi eram unguri și vorbeam ungurește și românii o pus numele Unguri și o rămas Unguri... Pe timpul lui Ceaușescu s-a schimbat numele ca să nu se spună că venim de la unguri, și s-o schimbat în Arini”²⁰. Noua denumire „Arini se trage de la Arinoasa, cătunul Arinoasa”²¹.

Această schimbare oficială a denumirii satului, caracterizată printr-o acțiune fățișă de românizare toponimică, a fost, credem noi, dovada unei atitudini reflexive și conjuncturale. „Multiplele intervenții ale oficialităților asupra nomenclaturii noastre geografice au fost condamnate, în general, de către specialiști, dar protestele lor au rămas fără ecou”²², deși se știe că „de numele unor sate... se leagă foarte des o istorie întreagă”²³, iar din punct de vedere științific „e păgubitor să se treacă peste un nume numai pentru că e dezagreat de localnici”²⁴ ori de factori din exterior. „Numele locale nu pot fi supuse unor capricii ale modei”²⁵. Acest fenomen nu este singular doar toponimiei, intervenții neavizate constatându-se și în zilele noastre în domeniul lingvisticii ori al heraldicii teritoriale, în acest ultim caz exprimându-ne și noi opinia în mai multe rânduri”²⁶.

Din punct de vedere demografic a existat o evoluție constant ascendentă. De la cei 80 de liuzi²⁷ aduși în 1820²⁸, se va ajunge în 1841 la 100 de familii conform *Catagrafiei* din anul 1841²⁹, unde sunt menționați nominal capii acestor familii: „Anton Roca, Andrii Cîta, Ianuș Ghiurca, Anton Balint, Anton Tamaș, Anton Jicmon, Martin Balint, Ianuș Balint, Mihai Văcariul, Andrii Pătrașcu, Martin Cîtea, Martin Ghiurca, Mihai Herciu, Dumitru Petrici, Anton Duma, Șandru Biro, Ilii Vezătiu, Martin Cojan, Mihai Jicmon, vădana Cojan, Ioji

¹⁹ Inf. Anița Șt. Blăjuț.

²⁰ Inf. Ștefan M. Ghiurca, 68 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

²¹ Inf. Anița Șt. Blăjuț.

²² *Tezaurul toponimic...*, p. LX.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 18.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Anton Coșa, *Heraldică teritorială. Stema orașului Bacău*, manuscris, comunicare prezentată la Comisia de Heraldică, Genealogie și Sigilografie (filiala Iași), ședința din 11 septembrie 2001.

²⁷ Liude înseamnă familii; cf. Theodor Codrescu, *Uricariul*, vol. VII, Iași, 1886, p. 241.

²⁸ **BAR**, *op. cit.*

²⁹ *Ibidem*, 153, MCCCLV.

Dancai, Ghiorghi Chiper, Ianuș Jicmon, Petre Cîte, Mihai Abraham, Petre Cojan, Imbre Baci, Iacob Fodor, Ștefan Sasul, Ghiorghi Furieș, Ianuș Saladi, Anton Curcul, Ioji Gheți, Mihai Turbatul, Jiga Turbatul, Frinți Turbatul, Ghiorghi Giuratul, Ianuș Giuratul, Petre Giuratul, Petre Gușa, Ioji Bonde, Frinți Abraham, Ștefan Botul, Matei Baciul, Martin Cimpoieș, Ghiorghi Budău, Ștefan Căliman, Andrii Căliman, Ianuș Fini, Ștefan Căliman, Ștefan Fini, Ianuș Cadar, Mihai Iștoc, Pop Petre, Frenți Cătana, Ioji Cibi, dascalu Ignat, Ioji Clopotaru, Ianuș Bonde, Mihai Iancu, Anton Furieșu, Ion Jirmăzei, Grigore Voș, Gheorghe Bonde, Ioje Voș, Ștefan Budău, Ștefan Chirilă, Ștefan Baci, Ioji Bucur, Ianuș Iancu, Martin Iancu, Mihai Ciangău, Petre Ianuș, Mihai Scripcaru, Martin Iștoc, Giurgiu Simon, Martin Blăhuț, Mihai Petruciu, Dumitru Bogdan, Ioji Biro, Ianuș Dărvări, Anton Bulai, Giurgiu Iștoc, Pite a Vădăanii, Ianuș Bogdan, Ianuș Fizăriu, Mihai Ciobanu, Ianuș Budău, Ianuș a Ilenii, Ștefan Miclăuș, Iane Tomozei, Ștefan Cadar, Petre a Lenei, Ghiorghi Fodor, Ștefan Fodor, Ștefan Gușa, Frinți Aurar, Andrii Bucur, Petre Jicmon, Ianuș morar la moara ot cătunul Popești, Andrii morar la moara de la moara Valea Ră, în total 100 capi de familie”³⁰. În *Catagrafia* din 15 martie 1843 apar aceleași nume, la care se adaugă și câteva nume noi: „Frenți Bejănariul, Pișta Cîrlan, Mihai Lădariul, Frenti Curcu, Ianuș Danca, Gheorghe Măciulaji, Petre Popa, Anton Curcu”³¹, în total 108 capi de familie, iar în *Catagrafia* din anul 1846³² sunt menționați 111 capi de familie. În 1850 (547 credincioși)³³, 1874 (402 credincioși), 1899 (109 familii, 491 credincioși), 1906 (127 familii, 587 credincioși), 1921 (154 familii, 606 credincioși), 1932 (189 familii, 840 credincioși), 1939 (233 familii, 960 credincioși), 1946 (140 familii, 620 credincioși), 1968 (325 familii, 1436 credincioși), 1995 (389 familii, 1466 credincioși); 1999 (408 familii, 1472 credincioși); 2004 (408 familii, 1432 credincioși).

În ceea ce privește proveniența locuitorilor catolici din Arini, conform documentelor pomenite mai sus, constatăm originea transilvană a acestora, motivația așezării lor în Moldova fiind una de natură economică, în directă legătură cu facilitățile acordate vornicului Sturza, cel care i-a adus din spațiul transilvan pe moșia lui din Găiceana, fapt dovedit printre altele și de graiul, numele și cultura lor tradițională.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, 180, MCCCLV.

³³ Arhiva Episcopiei Catolice de Iași, *Prospectus Paroeciarum*, 1865-1948.

Locuitorii catolici din Arini păstrează încă în memoria colectivă amintirea imigrării: „Noi am rămas aici așa din năvălirea barbarilor... la început i se zicea satului Unguri, e localizat de 600 de ani... așa am prins vorbindu-se din bătrâni. Când Ardealul era separat, Moldova separat, Muntenia separat, Oltenia separat... și acolo în Ardeal ungurii noștri când s-o trecut cu năvălirea barbarilor o rămas în partea Ardealului, și aici în partea Ardealului o devenit un conducător, nu știu cum îi spunea, un conducător foarte aspru, era foarte aspru cu ungurii, și-atunci ungurii o început să se retragă, s-o retras aici așa la noi, în Moldova asta, și s-o localizat...”³⁴. „Unchiul din Ungaria povestea că pe aicea era un ocean... și ungurii ăștia care sunt aicea în Arini sunt veniți din Ghimeș-Palanca, de acolo sunt veniți aicea, că acolo nu mai aveau din ce să trăiască și s-a retras aicea și noi de acolo venim”³⁵. „În vara anului 1968 au fost întrebați câțiva bătrâni din sat dacă știu ceva despre vechimea satului. Au răspuns – unul că își au origine de la Alexandru cel Bun, altul că sunt de pe vremea lui Arpad”³⁶.

Unii dintre ascendenții catolicilor de astăzi din Arini au venit din alte sate catolice din Moldova: „Au venit flăcăi de la Somușca și Cleja și au găsit fete aici, s-au măritat fetele, s-o însurat băieții. Așa povestea bunica că ei au venit cu limba ceangăiască”³⁷. „Bunicul era din Somușca și o venit aici în Arini, lucra la pădure la boier... o găsit o fată și s-o luat... și s-o așezat aici”³⁸.

Pentru stabilirea cât mai aproape de adevăr a locului de unde au emigrat ascendenții locuitorilor catolici din Arini considerăm imperios necesare demersurile de tip genealogic pentru fiecare familie în parte, noi insistând, nu întâmplător, și cu alte prilejuri asupra importanței întocmirii genealogiilor de catolici³⁹. „Dar și pentru viața care se desfășoară prin noi și împrejurul nostru genealogia are o însemnătate a cărei adâncime se pare că prea puțini o pot măsura cu dreapta măsură cuvenită și cu seninătate: *cunoașterea propriului trecut familial*, indiferent de rolul pe care înaintașii îl vor fi avut într-un timp și un spațiu determinat, e un mijloc de (re)activare și consolidare a identității

³⁴ Inf. Gheorghe Iancu, 72 de ani, 4 clase, fierar; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

³⁵ Inf. Roza Iacob, 65 de ani, 4 clase, agricultoare; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

³⁶ Arhiva Parohiei...

³⁷ Inf. Anița Șt. Blăjuț.

³⁸ Eadem.

³⁹ Anton Coșa, *Genealogii de „ceangăi”: un demers necesar*, în *Arhiva Genealogică*, V(X), 3-4, Iași, Editura Academiei Române, 1998, p. 45-48.

și a memoriei. Memoria familială e aceea care reflectă continuitatea și asigură solidaritatea și coeziunea grupurilor sociale”⁴⁰.

În ceea ce privește originea etnică a locuitorilor catolici din Arini, am constatat și astăzi o serie de semne de întrebare, determinate, credem noi, de intervenția factorului politic, catolicii de aici fiind pe nedrept încadrați în categoria unei minorități etnice formând, alături de ceilalți locuitori catolici din Dieceza de Iași, obiectul unei dispute privind originea și proveniența lor.

Astfel, preotul Iosif Gabor nota prin 1971 un fapt surprinzător: „Până la noua împărțire administrativă județeană a teritoriului, satul se chema Unguri de la locuitorii catolici din acest sat care s-au proclamat în trecut la toate recensămintele – și se proclamă și astăzi – de origine etnică ungurească”⁴¹, deși, ceva mai încolo, afirmă că „la origine sunt români catolicizați din secuime, colonizați aci pentru lucru pe moșiile lui Sturza, după începutul secolului al XIX-lea”⁴². Același preot considera că „fiind într-un loc singuratic și greu de comunicație cu alte centre catolice și sub influența cântăreților bisericești secui care erau tot timpul în mijlocul lor și a preoților parohi maghiarofili, au crescut în sentimentul originii lor etnice ungurești și în toate ocaziile s-au proclamat și se proclamă și astăzi unguri. De aceea și denumirea satului s-a dat Unguri... Cu toate acestea, analizele serologice luate în 1942 la un număr de 424 persoane – aproape la jumătate de sat – de către prof. dr. Petru Rîmneanțu de la Universitatea din Cluj-Sibiu, pe baza frecvențelor sangvine, se constata că acestea nu sunt egale cu ale ungarilor – așa cum se proclamă ei și cum se proclamaseră, în special, la recensământul din 1941 – ci egal cu ale tuturor românilor. Singura explicație a acestui fenomen de repudiare a originii etnice românești ar putea fi aceea că sunt români catolicizați din secuime, de unde au fost colonizați în Găiceana. De altfel și onomastica din sat are multe nume românești: Avădăanii, Baci, Ciobanu, Cojocar, Spătaru, Rotaru, Blejuț, Cojan, Cernica, Juratu, Dancu, Iancu, Petrici etc. ... și acestea în procent destul de avansat”⁴³.

Într-unul dintre manuscrisele existente în arhiva parohiei Arini, din care am citat de altfel de mai multe ori în această lucrare, se afirmă la un moment dat că „în 1940 au plecat vreo 40 de familii în Ungaria și erau

⁴⁰ Ștefan S. Gorovei, *Către cititor*, în „Arhiva Genealogică”, III (VIII), 1-2, Editura Academiei Române, Iași, 1996, p. X.

⁴¹ Arhiva Parohiei...

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

gata de plecare încă vreo 100 familii”⁴⁴. În realitate, deși demersurile politice ale statului maghiar privind acordarea permisiunii de a imigra în Ungaria, alături de secuii din Bucovina și pentru „ceangăii” din Moldova au început prin anii 1940⁴⁵, totuși, abia între 1945-1947 se vor stabili în Egyházaskozár⁴⁶ un număr de 60 de familii (348 persoane)⁴⁷ originari din Arini-Găiceana. Motivele plecării acestora au fost conjuncturale, în directă legătură cu situația existentă în acele vremuri tulburi, nefavorabile atât social, cât și economic și politic. Principala lor motivație era legată de faptul că în locul unde urmau să ajungă „sunt pământuri foarte bune”⁴⁸, că acolo „vor căpăta casă, pământ și toate cele de trebuință”⁴⁹. Interesant este și faptul că veștile legate de acest „Eldorado” maghiar erau răspândite de către preoți maghiari veniți special în satele „ceangăiești”. Firește, în condițiile în care majoritatea capilor de familie erau încă pe front, s-a creat o stare de tensiune nu doar la nivel comunitar, ci și la nivel familial. Unii voiau să plece, alții erau împotrivă. S-a ajuns la conflicte între părinți și copii. Bătrânii nici nu voiau să audă, doar „ei pot muri și aici”⁵⁰. Se gândeau cu mâhnire doar la cine o să se îngrijească de ei la bătrânețe. Oricum, vremurile au fost ostile atât celor care vor pleca, cât și celor care vor rămâne. Unii dintre cei care vor alege să emigreze în Ungaria se vor întoarce imediat acasă⁵¹, alții vor face acest lucru după război, neputându-se adapta noilor condiții de viață⁵². Cei rămași în Ungaria „se vor agăța o vreme” de tradițiile și cultura lor populară strămoșească, care-i unea astfel în fața greutăților într-un mediu de viață străin. Câțiva ani își vor perpetua și portul popular cu care veniseră din Moldova. Încetul cu încetul însă au fost nevoiți să se adapteze noilor condiții de viață, asimilându-se astfel unei noi identități. Putem vorbi chiar de o posibilă criză identitară colectivă și individuală în același timp.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Laczkó Mihály, *A Magyarországon megtelepedett csángók, în Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*, ed. Pozsony Ferenc, Budapest, Teleki László Alapítvány, 1999, p. 193.

⁴⁶ Albert István, *Egyházaskozár község helytörténete*, Pályázat, 1992, apud Laczkó Mihály, *op. cit.*, p. 193, respectiv *Csángó Sorskérdések*, ed. Halász Péter, Budapest, A Lakatos Demeter Egyesület Kiadványa, 1997, p. 40.

⁴⁷ Laczkó Mihály, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 195.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 200.

⁵² *Ibidem*.

În ceea ce îi privește pe catolicii din Arini, o greșeală fundamentală a fost și este și astăzi aceea a folosirii și la adresa lor a termenului „ceangău”⁵³ (ceangău-maghiar) ca nume etnic, ori, mai nou, încadrarea acestor credincioși în categoria unei minorități etnice maghiare.

Noi considerăm nejustificată folosirea termenului „ceangău” ca nume etnic la adresa catolicilor din Arini⁵⁴, acest termen fiind o inovație lingvistică⁵⁵ (în varianta „ceangăi-maghiari”) și în același timp un fals etnonim creat de un preot secuî în anul 1780⁵⁶.

Nu ne-am propus în acest material să realizăm o evaluare a identității etnice și cultural-religioase a populației care locuiește în Arini. Un asemenea demers a fost făcut de altfel cu succes, la nivelul satelor catolice din județul Bacău într-un sondaj de opinie cât se poate de relevant finalizat în anul 2002⁵⁷. Cu alte prilejuri am insistat și noi asupra identității catolicilor din Moldova în general⁵⁸. Cu toate acestea, am considerat important să sondăm chiar și tangențial câteva dimensiuni ale percepției identitare locale. Astfel, am ajuns la concluzia că nu putem vorbi în ceea ce-i privește pe locuitorii catolici din Arini de un grup etnic distinct, de o comunitate etnică aparte, ci de un grup religios, de o comunitate religioasă, care, având o origine etnică eterogenă (dar cu o majoritate românească certă) s-a regăsit într-o formă socială uniformizată prin ceea ce noi am denumit „liantul unificator al religiei catolice”⁵⁹.

Un interes aparte relevă comunitatea catolică din Arini din punct de vedere etnografic. Vom insera în continuare doar câteva crâmpie din cadrul culturii populare tradiționale specifice spațiului rural analizat, din dorința de a mai conserva ceva dintr-o lume supusă, în condițiile vieții contemporane, din ce în ce mai mult pericolului degradării și dispariției.

⁵³ Anton Coșa, *Catolicii din Moldova și „fenomenul ceangău”*, în „Angvstia”, 6, Sf. Gheorghe, 2001, p. 33.

⁵⁴ Anton Coșa, *Problema originii catolicilor din Moldova*, în „Carpica”, XXXI, Bacău, 2002, p. 86.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cf. *Satele cu „ceangăi” din Moldova. Identitate și cultură*, sondaj de opinie, Universitatea din București, Centrul de Sociologie Urbană și Regională CURS, 2002.

⁵⁸ Anton Coșa, *Problema originii...*, p. 79-106.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 92.

Astfel, casele⁶⁰ din Arini respectă tipul de casă tradițională românească⁶¹, construindu-se în zilele noastre și edificii cu trăsături specifice. Interioarele⁶² din Arini se remarcă prin combinarea tradiției cu inovația, întâlnindu-se aici o serie de țesături⁶³ de o valoare artistică remarcabilă.

În ceea ce privește portul popular⁶⁴ din Arini, acesta se integrează în ansamblul său costumului tradițional românesc, remarcând apropieri firești cu costumele întâlnite în alte sate catolice din Moldova⁶⁵.

Din perspectiva ocupațiilor, menționăm agricultura⁶⁶ și creșterea vitelor (ca ocupații de bază), alături de altele mai rar practicate, precum stupăritul, pomicultura, viticultura, fierăritul⁶⁷, dulgheritul și oieritul⁶⁸.

Obiceiurile calendaristice au fost și sunt și astăzi importante pentru locuitorii catolici din Arini. Interesant este faptul că în satul Arini „la Crăciun nu se prea face nimic”⁶⁹, doar „se merge la biserică”⁷⁰, nefiind practicat prin urmare colindatul. „De Anul Nou se merge cu uratul, cu colindatul”⁷¹. Am întâlnit în schimb și aici acea formă arhaică de colind, întâlnită și în alte sate catolice din Moldova⁷², numită „Opru Szentek” sau „Sfinți Mărunți”, care are loc pe 28 decembrie în ziua de „Prunci Nevinovați”, când copiii „luam o vârguță în mână și mergeam la rudele apropiate, la vecini și loveam gazdele și spuneam: *Opru szentek, Szent David...* iar gazdele ne mulțumeau”⁷³. „Obiceiul era înainte de Anul Nou, după Crăciun și înainte de Anul Nou”⁷⁴.

⁶⁰ Inf. Anton Gh. Ghiurca, 51 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

⁶¹ Inf. Anton Bondea, 66 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

⁶² Inf. Clara Gătu, 60 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

⁶³ Inf. Margareta M. Gal, 78 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

⁶⁴ Inf. Anița Șt. Blăjuț.

⁶⁵ Anton Coșa, *Catolicii din Moldova...*, p. 60-66.

⁶⁶ Inf. Ștefan M. Ghiurca.

⁶⁷ Inf. Gheorghe Iancu.

⁶⁸ Inf. Dumitru M. Avădăni.

⁶⁹ Inf. Maria L. Ghiurca, 52 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

⁷⁰ Eadem.

⁷¹ Inf. Mihaela L. Ghiurca, 26 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

⁷² Anton Coșa, *Comunitatea catolică din Somușca*, în „Almanahul Presa Bună”, Iași, 2006, p. 314-320.

⁷³ Inf. Maria L. Ghiurca.

⁷⁴ Eadem.

De asemenea, și în Arini era și este nelipsit Plugușorul⁷⁵ sau Uratul⁷⁶, când „copiii mergeau separat, flăcăii separat și primeau colaci”⁷⁷, alături de un alt obicei de iarnă interesant numit Pruncușorul⁷⁸. Conform acestui obicei, „se face o iesle mică din paie, se pune o păpușă, se pun două globulețe și două fete merg în seara de Anul Nou, pe 31 decembrie. Pot să meargă și fete mai mari, dar numai fete, nu și băieți. Băieții se duc cu Plugușorul. Fetițele cântă un cântec religios: *O Pruncușorule*”⁷⁹. În dimineața de „Anul Nou mergeam cu *Semănatul*, în prima zi din an, cu oleacă de grâu în buzunar și aruncam în fața gazdelor... că așa-i obiceiul”⁸⁰, *corindătorii* rostind o urare de prosperitate în noul an care urma să vină.

La Paști „în Joia Mare”⁸¹ și în Arini se vopsesc⁸² și se scriu⁸³ ouă roșii, culoarea roșie simbolizând sângele Mântuitorului, copiii colindând în dimineața Paștelui, vestind Învierea Mântuitorului. „Cu colindatul mergeam la Paști și se dădeau nuci, colăcei mici, biscuiți, ouă roșii și spuneam *Cristos a Înviat* și gazda răspundea *Adevărat a Înviat...* Spuneam *Lăudați numele Sfânt al lui Isus* și gazda răspundea *În veci să-L lăudați*”⁸⁴. La Sf. Gheorghe, ne-a mărturisit un localnic, „puneam verdeață la porțile caselor... așa cum am obișnuit de la părinți”⁸⁵.

Șezătorile⁸⁶ erau odinioară prezente și în Arini, alături de hora satului, de bal ori de clacă, astăzi fiind înlocuite de discotecă. Acestea erau locurile în care se întâlneau fetele și flăcăii. La șezători „cântam”⁸⁷, „fetele aduceau găini umplute și gogoși, iar flăcăii ulcioare cu vin și lucrau și jucau până trăgeau clopotele”⁸⁸. Hora satului implica o participare mai largă a colectivității rurale, fiind o petrecere a tuturor. Avea loc în momentele mai importante de peste an (Paști, Crăciun,

⁷⁵ Inf. Mihaela L. Ghiurca.

⁷⁶ Eadem.

⁷⁷ Inf. Anton Bondea.

⁷⁸ Inf. Mihaela L. Ghiurca.

⁷⁹ Eadem.

⁸⁰ Inf. Maria L. Ghiurca.

⁸¹ Inf. Veronica Bogdan, 81 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

⁸² Eadem.

⁸³ Eadem.

⁸⁴ Inf. Maria L. Ghiurca.

⁸⁵ Inf. Matei Gal, 82 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

⁸⁶ Inf. Anița Șt. Blăjuț.

⁸⁷ Eadem.

⁸⁸ Eadem.

Lăsată Secului), la hram ori în zilele de duminică. Era organizată de către tinerii aflați în preajma căsătoriei. Acest eveniment le oferea tinerilor posibilitatea să privească, să danseze, să facă noi cunoștințe, să lege prietenii noi. „Dacă un om dintr-o casă avea copii, băiat sau fată, trebuia să plătească la horă dacă voia să joace”⁸⁹. Hramurile au fost, de asemenea, multă vreme ocazii importante în care tinerii din Arini se întâlneau cu tineri din alte sate catolice și astfel se cunoșteau, se vizitau, legau prietenii care uneori se sfârșeau cu căsătorii.

La Arini, ca și în alte sate catolice din Moldova⁹⁰, fetele care ieșeau la horă purtau în mâini un șervet pe care îl dăruiau flăcăului ales care îl va purta ca semn al relației dintre cei doi. De asemenea, „fetele dădeau șervete flăcăilor care le puneau la brâu și mergeau la biserică”⁹¹. Puteau fi văzuți astfel, odinioară, în Arini, la fel ca și în Cleja⁹², Faraoani, Somușca, Valea Mare ori Galbeni, flăcăi care purtau cu mândrie flori, „gherdane ori ciucuri din lână țigaie la pălărie”⁹³ și șervet la brâu.

În cadrul ciclului familial, un loc bine determinat îl ocupă, ca „perioadă de trecere”, obiceiurile legate de nuntă, implicând într-un mod special pe membrii comunității rurale. După logodnă, care se făcea la preot, începea și perioada celor trei săptămâni, a celor trei duminici, când se fac „strigările” sau „vestirile”⁹⁴ în biserică, având menirea de a descoperi eventualele piedici din calea căsătoriei celor doi tineri, fapt constatat de către noi și în alte sate catolice din Dieceza de Iași, cum ar fi Cleja⁹⁵, Faraoani ori Somușca, obicei larg răspândit și în spațiul transilvan⁹⁶. La Arini „în aceste trei duminici mireasa purta voal pe cap în biserică în fiecare duminică, deci nu rochie, ci doar voal”⁹⁷.

După logodnă se alegeau nașii și se fixa data nunții. La Arini „nașii nu erau aleși, la noi așa e tradiția că nașul merge la tineri și spune

⁸⁹ Inf. Anton Bondea.

⁹⁰ Anton Coșa, *Comunități catolice din Moldova: Faraoani și Valea Mare. Coordonate etnografice*, în „Buletin Istoric”, nr. 6 (revista Departamentului de cercetare științifică al Episcopiei Romano-Catolice de Iași), Editura *Presa Bună*, Iași, 2005, p. 15-36.

⁹¹ Inf. Veronica Bogdan.

⁹² Anton Coșa, *Catolicii din Moldova...*, p. 60-64.

⁹³ Inf. Anița Șt. Blăjuț.

⁹⁴ Inf. Clara Gătu.

⁹⁵ Anton Coșa, *Catolicii din Moldova...*, p. 60-78.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Inf. Clara Gătu.

că vrea să îi cunune, nu tinerii caută nașul, nașul se oferă că te cunună”⁹⁸. Nunțile în Arini aveau loc înainte vreme „în două părți”⁹⁹, atât la mire, cât și la mireasă. Înaintea nunții, tinerii își alegeau „chemătorii”¹⁰⁰. Fiecare dintre ei purta semne distinctiv, individualizându-se printr-un „ulcior”¹⁰¹ și „un băț îmbrăcat cu panglici, batiste”¹⁰². „Chemătorii, înainte vreme erau cavaleri mai mari, acum sunt mai mici, merg cu vin sau țuică și invită lumea la nuntă. La noi e obiceiul să se invite tot satul. Înainte aveau un băț sculptat cu batiste și un ulcior cu flori și mergeau și invitau”¹⁰³.

Înainte vreme, mirele și mireasa erau îmbrăcați în costume tradiționale, astăzi constatându-se preferința către o vestimentație modernă, de oraș, constând din costum bărbătesc la mire și rochie albă de mireasă. După oficierea serviciului religios, alaiul de nuntași se întorcea acasă, unde li se arunca înaintea mirilor cu apă, vin, grâu, după care nuntașii se așezau la masă. În timp ce la casa mirelui începeau pregătirile pentru aducerea miresei, la casa miresei avea loc „înhototatul” acesteia. „Pe timpuri era în felul următor... o zi se dansa la mireasă, de acolo venea mirele seara... cu căruțele cu cai și trebuia să intre la mireasă unde porțile erau încuiate. Cu chiu cu vai intra pe poartă, pe urmă trebuia să intre în casă... încuiiau ușa, sub un țol se ascundea mireasa și el nu știa care-i mireasa că se ascundeau trei femei sub țolul ăla. Dacă prindea una trebuia ca să o sărute și dacă nu era mireasa lui râdea lumea, na, era un fel de glumă. După ce s-o găsit mireasa, ieșea afară și se dădea drumul la un colac pe casă, la *colacul miresei* și acolo nu știai de unde se dă drumul și era un tărăboi pentru colacul ăla acolo, că se spunea că dacă ai o bucată din colacul acela ai să fi bucuroasă, că i se zicea *colacul bucuriei* și aveai bucurie dacă purtai o bucățică din colacul ăla, așa se spunea din bătrâni. După ce s-o împărțit colacul ăla se suia mireasa în căruță și plecau spre mire. La mire se dansa până seara și a doua zi era nunta cu dar. În prima zi nu era nunta cu dar, nu se dădea dar; a doua zi, după ce s-o dus mireasa la casa mirelui începea nunta cu dar”¹⁰⁴. La întoarcerea de la casa miresei la

⁹⁸ Eadem.

⁹⁹ Inf. Lucian Ghiurca, 54 de ani; înregistrare mg. din 28 iulie 2006.

¹⁰⁰ Inf. Clara Gătu.

¹⁰¹ Eadem.

¹⁰² Eadem.

¹⁰³ Inf. Maria L. Ghiurca.

¹⁰⁴ Inf. Clara Gătu.

casa mirelui „înainte... era obiceiul că se făcea un colac mare și se urca cineva pe deasupra casei și cu un harag lung agăța colacul acela pe vârful haragului cu ață, cu frânghie mai subțire și lăsa jos colacul acela. Se aduna lumea acolo și i se zicea *colacul bucuriei*. Cine lua o bucatică din colacul acela se zicea că era... o satisfacție că gusta din colacul acela... și se făcea câte o învălmășeală acolo...”¹⁰⁵.

Urma apoi „deshobotatul” miresei, când „se lua voalul de pe capul miresei și se punea batic. După aceea nu mai era mireasă, ci devenea femeie”¹⁰⁶. În cadrul ceremonialului specific de nuntă „era adusă apoi găina” și avea loc strângerea darurilor. La Arini „în prima zi nu era nunta cu dar, nu se dădea dar; a doua zi, după ce s-o dus mireasa la casa mirelui începea nunta cu dar. A treia zi era *polocania*, se strâneau numai cei care n-o fost la nuntă înainte și rudele apropiate și se punea iar masa cu dar. Așa era o nuntă înainte. Acum, la cămin durează o zi sau o noapte...”¹⁰⁷. Pe tot parcursul nunții se rosteau strigături de către femei. „Femeile strigau, așa-i tradiția la noi”¹⁰⁸, „erau femei care știau multe strigături”¹⁰⁹.

Interesante sunt și ceremoniile funerare care mai păstrează și astăzi unele practice tradiționale specifice societății rurale. Astfel, la Arini „mortul se ține trei zile. Cu o zi înainte de înmormântare i se zice *zoltariul* (...) și a doua zi dimineța se înmormântează. Se stă la priveghi trei zile la noi, în fiecare noapte; la priveghi se glumește la noi, se spun și rugăciuni, dar se glumește mult la noi la priveghi. La noi nu se cântă la priveghi, doar la zoltari. *Zoltariul* se cânta de dascăliță și toată lumea începea să cânte. Erau cântece de la biserică... Probabil că este o tradiție ca să uite omul că este cineva mort, că se spun glume la noi la priveghi, nu se cântă la mort”¹¹⁰. La Arini „fetele tinere erau puse pe năsălie, îmbrăcate cu trei coroane cu flori, baticuri și se înmormântează pe umăr, nu-i duce cu căruța. Și pe băieții tineri la fel. Cele care erau fete mari se îmbracă în mireasă la noi. Băieții se îmbracă cu floare pe piept”¹¹¹. „Dacă cineva murea fată mare sau flăcău se făcea un toiag cu flori și îi îmbracă în mireasă și mire”¹¹²,

¹⁰⁵ Inf. Lucian Ghiurca.

¹⁰⁶ Inf. Maria L. Ghiurca.

¹⁰⁷ Inf. Clara Gătu.

¹⁰⁸ Eadem.

¹⁰⁹ Inf. Maria L. Ghiurca.

¹¹⁰ Inf. Clara Gătu.

¹¹¹ Eadem.

¹¹² Inf. Veronica Bogdan.

obicei similar celui de la nuntă, când „mirii țin în mâini toiaguri cu flori și lumânările”¹¹³, menit să îndeplinească, la nivel simbolic firește, un ceremonial de care acești tineri nu au avut parte în viață. De asemenea, „se face o lumânare rotundă la înmormântare, cu cânepă, pânză; este o lumânare cât lungimea mortului și arde până se termină”¹¹⁴.

Prezența locuitorilor catolici în Arini nu poate fi disociată evident de organizarea cultului catolic. În acest sens menționăm faptul că, inițial, satul Arini (sub numele de Găiceana) era din punct de vedere religios în componența Parohiei Cleja, înființată în anul 1793¹¹⁵, pentru ca mai apoi să intre sub jurisdicția Parohiei Văleni, înființată în anul 1840¹¹⁶, pentru pastorația tuturor catolicilor „de pe stânga Siretului, la sud de Bacău”¹¹⁷.

Din relatarea din 10 decembrie 1858 despre vizitarea Misiunii Apostolice a Moldovei făcută de vizitatorul general apostolic Giuseppe Tomassi și trimisă cardinalului A. Barnabo, prefectul Congregației De Propaganda Fide¹¹⁸, aflăm: „Văleni. Sat. Biserică dedicată Sfântului Ioan Nepomuk. Parohie din 1840. Refăcută din piatră în acest an prin grija pr. Leopoldo Rossi, parohul actual. Are cinci filiale în satele Gioseni, Găiceana, Horgești, Vladnik și Ketrîș. Prima cu titlul de sfântul Ioan Botezătorul, a doua de Sfântul Ștefan, regele Ungariei, a treia de Sfânta Maria Magdalena, a patra de Sfânta Ana, a cincea de Sfântul Mihai, arhanghelul. Se mai extinde în satele Tamași, Varnița, Pâncești, Furnicar, Galeri, Răcățau, Rakova, Ungureni, Basga și Medeleni. Numărul sufletelor 3203”¹¹⁹.

O foarte scurtă perioadă, în anul 1899¹²⁰, comunitatea catolică din Arini a fost afiliată proaspătului centru parohial Ploscuțeni (a cărui existență a fost tot de un an) înființat conform unui plan experiment de organizare a parohiilor catolice făcut de episcopul Dominic Jacquet.

¹¹³ Eadem.

¹¹⁴ Inf. Clara Gătu.

¹¹⁵ Anton Coșa, *Comunități catolice din Moldova: Cleja*, în „Carpica”, XXIX, Bacău, 2000, p. 135.

¹¹⁶ Idem, *Comunități catolice din Moldova. Horgești și Văleni*, în „Almanahul Presa Bună”, Iași, 2001, p. 162.

¹¹⁷ Iosif Gabor, *Dicționarul comunităților catolice din Moldova*, Bacău, Editura Conexiuni, 1996, p. 287.

¹¹⁸ Ion Dumitriu-Snagov, *Le Saint Siège et la Roumanie moderne (1850-1866)*, vol. 48, Roma, Universită Gregoriana Editrice, 1982, p. 346.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Arhiva Parohiei...

Prima biserică din Arini, din lemn, a fost construită în anul 1844¹²¹ și a fost dedicată Sfântului Ștefan al Ungariei. Existența ei s-a prelungit până la începutul secolului al XX-lea când credincioșii catolici din Arini vor construi un nou lăcaș de cult. „Acest lăcaș a fost construit în anii 1900 și 1908. Poziția geografică a bisericii se situează în centrul satului, sub poala dealului ce hotărânicește satul din partea de la Răsărit. Temelia acestui lăcaș dimpreună cu jumătatea din pereții construcției sunt din piatră și var hidralic. Restul pereților până la acoperiș este din cărămidă arsă pe locul bisericii. Acoperișul este din tablă galvanizată. Stilul bisericii este cel roman. Are un singur turn, una intrare prin față și una laterală. Absida are formatul de cruce. Altarul principal este din piatră și cărămidă. Altarele laterale din crucieră sunt confecționate din lemn de nucă. Dimensiunile bisericii sunt următoarele: lungimea 24 m, lățimea 10 m, înălțimea 8 m. Turnul bisericii de la pământ măsoară 15 m. În turn sunt două clopote de aramă de mărimi diferite. Unul are 60 kg, altul de 150 kg. Interiorul bisericii este zugrăvit simplu și numai absida este pictată. Patronul în cinstea cui a fost zidită și închinată această biserică este Sfântul Ștefan, fost rege al Ungariei, sub domnia căruia a fost încreștinată această țară. Obiecte de artă, podoabe și alte lucruri de valoare nu posedă acest lăcaș al Domnului. Construcția bisericii a fost făcută prin contribuția benevolă a fiecărui credincios din satul acesta. Preotul care a condus această lucrare a fost Carol Rist. Biserica a fost sfințită și dată în folosință în anul 1914 de către excelența sa episcop Alexandru Cisar”¹²².

Această biserică a suferit de pe urma cutremurului din 1940¹²³, rezistând totuși, fapt care nu s-a mai petrecut însă și la următorul cutremur, cel din 4 martie 1977, când, din păcate, a fost grav avariată, fiind necesară demolarea ei și reclădirea pe același amplasament începând cu anul 1980¹²⁴. Noua biserică a păstrat toate caracteristicile bisericii anterioare, fiind sfințită în anul 1983 de către Mons. Petru Gherghel¹²⁵.

¹²¹ Arhiva Episcopiei Catolice Iași, *Tabloul statistic al bisericilor catolice aflătoare în Moldova în anul 1871-1872, Prospectus Paroeciarum* la nr. 60, apud Arhiva Parohiei...

¹²² Cf. *Scurt istoric al bisericii catolice din satul Unguri, comuna Găiceana, raionul Adjud, regiunea Bacău*, în Arhiva Parohiei..., 29 iulie 1967.

¹²³ Arhiva Parohiei..., *Câteva date geografico-istorice despre satul Arini și biserica noastră*, nedatat, autor: parohul Petru Beța.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

Casa parohială a fost construită de locuitorii catolici în anul 1958¹²⁶ sub conducerea pr. Albert Weber¹²⁷.

Comunitatea catolică din Arini a fost păstorită de-a lungul timpului de mai mulți preoți. Dintre aceștia, pomenim aici doar pe câțiva păstori sufletești a căror amintire mai persistă și astăzi în memoria localnicilor: pr. Carol Rist (1906-1936)¹²⁸; pr. Albert Weber (1936-1963)¹²⁹; pr. Petru Ciocan (1960 – vicar parohial)¹³⁰; pr. Mihai Unguru (1963-1966)¹³¹; pr. Mihai Măcincă (1967-1978)¹³²; pr. Petru Beța (1978-)¹³³.

În anul 1960 se va înființa Parohia Catolică Arini¹³⁴ (sub numele de Găiceana) în urma separării de Parohia Văleni¹³⁵, prin urmare, din acest an vor fi numiți și preoți parohi pentru noua parohie, preoți pe care i-am pomenit de altfel mai sus. Paradoxal, deși în comuna Găiceana nu erau locuitori catolici, totuși doar după venirea părintelui Petru Beța ca paroh s-a înlocuit denumirea de Parohia Găiceana cu Parohia Arini, administrația ecleziastică urmând astfel modelul adoptat de administrația laică prin Legea nr. 2 din anul 1968 privind organizarea administrativă a teritoriului R.S.R.¹³⁶, conform căreia vechea denumire a localității Unguri era înlocuită cu una nouă Arini.

În anul 2004, în cadrul Parohiei Arini au fost recenzați un număr de 408 familii și 1432 credincioși¹³⁷, frecventând biserica parohială cu hramul „Nașterea Sfintei Fecioare Maria”¹³⁸.

¹²⁶ Arhiva Parohiei...

¹²⁷ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale (**DJANI**) Bacău, Fond Parohia Catolică Văleni, inventar (1869-1973), fol. 478, inv. 1831, fol. 1r.

¹²⁸ *Ibidem*, fol. 1r-1v.

¹²⁹ *Ibidem*, fol. 1r.

¹³⁰ Inf. Roza Iacob.

¹³¹ Pr. Iosif Gabor, Pr. Iosif Simon, *Necrolog (1600-2000)*, Iași, Editura *Presa Bună*, 2001, p. 190.

¹³² *Ibidem*, p. 172.

¹³³ Cf. „Almanahul *Presa Bună*”, Iași, 2005, p. 316.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Arhiva Parohiei...

¹³⁶ Cf. *Legea nr. 2/1968*...

¹³⁷ Cf. „Almanahul *Presa Bună*”, Iași, 2005, p. 316.

¹³⁸ *Ibidem*.

Résumé

L'auteur se réfère à l'histoire et ethnographie de la communauté catholique d'Arini-Găiceana (départ. Bacău), son travail ayant à la base aussi bien la recherche des documents d'archive que les informations de nature ethnographique fournies par les gens de cet endroit-là, dans les recherches de la zone, finies pendant l'été 2006.

Le matériel a été structuré de sorte qu'il puisse contenir les aspects essentiels du devenir historique de la communauté catholique d'Arini-Găiceana (départ. Bacău), et aussi le cadre ethnographique caractéristique de celle-ci, entre les limites déterminées par le nombre de pages antérieurement établi. On présente de manière synthétique le site géographique, insérant ultérieurement des repères historiques et démographiques, à côté de certains documents considérés importants, tout en insistant, naturellement, sur les coordonnées ethnographiques qui se détériorent d'un jour à l'autre, dans les conditions imposées par la société contemporaine. Le travail finit par la présentation de l'organisation ecclésiastique de la communauté étudiée.

TRADIȚIE ȘI MODERNITATE – DOUĂ PARADIGME ALE DEZVOLTĂRII SOCIALE

Cristina GAVRILUȚĂ

A vorbi despre cultura tradițională în contextul modernității nu este deloc simplu și ușor. Aceasta, mai ales în cazul noii generații care pare să se fi deprins atât de mult cu ceea ce civilizația modernă ne propune (o lume a comunicării generalizate – cum ar spune Gianni Vattimo¹ – în care tehnica și tehnologia de vârf fac legea). În esență, efortul nostru se rezumă la a urmări în ce fel cultura tradițională mai poate marca în vreun fel existența omului modern. Suntem oare condamnați să devenim sclavii progresului tehnic și ai civilizației? Întrebarea și-au pus-o mulți antropologi, filosofi și cercetători ai socialului. La o primă analiză se conturează trei tipuri de răspuns.

1. În primul rând, am remarca un anume pesimism în fața provocărilor modernității. Organicismul lui Oswald Spengler² (împărtășit și de autori precum Toynbee, Berdiaev), în care societatea este văzută asemenea unui organism care se naște, creează și apoi moare, este un exemplu în acest sens. Mai mult, Spengler arată că existența socio-culturală a omenirii poate fi gândită în acest fel. De exemplu, Antichitatea, Evul Mediu și Renașterea ar corespunde fazei de început, de efervescență creatoare în plan cultural, iar Epoca (post n.n.) modernă ar corespunde apusului dezvoltării socio-culturale a omului. Aceeași schemă a creșterii, evoluției și a morții poate fi aplicată fiecărei epoci în parte. Cu alte cuvinte, atunci când o cultură își atinge apogeul se transformă în civilizație și se epuizează pe sine. De exemplu, în momentul în care cultura antichității grecești a atins un punct maxim al dezvoltării ea s-a transformat în civilizație. Acesta a fost semnalul decadenței și sfârșitului său.

Trebuie spus că aceste evaluări și analize sunt valabile atâta vreme cât cultura este definită ca fiind „un întreg complex ce include cunoașterea,

¹ Gianni Vattimo, *Societatea Transparentă*. Traducere de Ștefania Micu, Constanța, Editura Pontica, 1995.

² Oswald Spengler, *Declinul occidentului. Schiță de morfologie a istoriei*. Traducere de Ioan Lascu, postfață de Marin Beșteliu, Craiova, Editura Beladi, 1996.

credința, arta, morala, legea, obiceiul și alte capacități obișnuite acumulate de om ca membru al societății”³, iar civilizația ca fiind „gradul maxim al extensiei sociabilității”⁴. Situându-ne în aceeași logică organicistă putem considera și noi că părții de debut i-ar corespunde cultura primitivă, urmată apoi de cultura tradițională și modernă pentru ca, în final, să se transforme în civilizație (post) modernă. Desigur, din această perspectivă cultura tradițională nu o mai regăsim în forma sa originală (valori, norme și creativitate specifică), ci o aflăm transformată, îmbogățită, în producțiile tehnice ale omului modern. Astfel, vechile dorințe ale omului tradițional de a depăși constrângerile spațio-temporale grație anumitor practici spirituale sunt împlinite astăzi de anumite mijloace tehnice (mașină, televizor, internet, telefon). Din nefericire, toate aceste invenții tehnice nu mai pot spune nimic nou în planul valorilor culturale. Așa se explică de ce diversele probleme și neajunsuri ale lumii contemporane sunt denunțate ca fiind și consecințe ale unei crize culturale (post) moderne. Într-o asemenea interpretare, cultura tradițională rămâne de domeniul trecutului și definește o epocă precisă a dezvoltării culturale și sociale.

Pe de altă parte, ca și episod al dezvoltării noastre, cultura tradițională privilegiază gândirea simbolică, ritul, practicile magico-religioase etc. O astfel de abordare a lumii este văzută astăzi în contradicție cu criteriile științifice de cercetare și cunoaștere a lumii moderne. Ea poate părea desuetă și lipsită de aplicabilitate.

2. Un alt tip de răspuns ar fi ceva mai moderat: cultura tradițională și cea modernă pot coexista în lume fără a se exclude reciproc. Sunt suficiente exemple din spațiul românesc care arată foarte limpede că omul modern nu se poate detașa total de reperele culturii tradiționale. Astfel, cel care ascultă și înțelege muzica clasică sau care lucrează cu calculatoare de ultimă generație poate rămâne la fel de sensibil în fața unor momente speciale ale existenței sale pe care preferă să le marcheze într-o manieră tradițională. Din fericire încă mai există „practica tăierii moșului” la copii, nunți care mai fac apel la tradiție, înmormântări care sugerează un deosebit cult al strămoșilor sau sărbători tradiționale precum Paștele și Crăciunul. Această formidabilă supraviețuire peste timp a unor motive și practici tradiționale devine un argument pentru cei care cred că progresul civilizațional nu poate suplini o seamă de exigențe spirituale.

³ Eduard B. Tylor, *Primitive culture*, vol. I, London, John Murray, 1851.

⁴ Ioan Biriș, *Sociologia civilizațiilor*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2000.

Pentru cei care reușesc să îmbine cele două fațete ale existenței, elementele tradiționale ar putea avea mai mult o conotație afectivă sau chiar spirituală, în timp ce modernitatea ar acoperi nevoile existenței materiale, imediate. Ne gândim, de exemplu, la celebrul caz al marelui sculptor Constantin Brâncuși care, ajungând la Paris, a reușit să trăiască și să creeze păstrând în același timp valorile culturii tradiționale românești (avea o locuință decorată tradițional și își purta cu mândrie costumul popular românesc tradițional).

Pe de altă parte, mulți dintre noi nici nu-și pun problema justificării unor motive ale culturii populare din existența lor. Probabil, ele sunt resimțite ca o necesitate spirituală doar la nivelul inconștientului, iar în rest sunt considerate a fi fapte de viață firești care pot suferi adaptări, modificări, se pot transforma în kitsch etc.

În contextul în care discutăm, cultura tradițională are, într-un fel, soarta simbolului: poate învinge timpul fie într-o manieră autentică, fie modificându-se și camuflându-se în cele mai banale fapte cotidiene. Din această perspectivă, formele kitsch-izate ale folclorului tradițional și audiența de care se bucură acestea nu sunt decât ecoul unei sensibilități pervertite a omului modern față de creațiile populare. În ultimă instanță, acest al doilea tip de răspuns este, dacă vrem, și o formă de provocare pentru românul proaspăt intrat în „marea familie europeană”.

Ne punem mereu întrebarea dacă vom reuși să ne păstrăm tradițiile, cultura, valorile, în sfârșit, identitatea în noul context al integrării. Ei bine, experiențe precum cea evocată mai sus demonstrează că acest lucru este posibil: modernitatea nu exclude tradiția, după cum nici aceasta nu neagă modernitatea. Mai mult, chiar ele pot constitui una pentru cealaltă surse de inspirație și de permanentă îmbogățire. Probabil, fenomenul aculturării⁵ se poate derula în ambele sensuri. De pildă, creatorii moderni de muzică pot prelua și prelucra bucăți muzicale tradiționale, transformându-le în adevărate opere și dându-le o mare

⁵ Pierre Bonte și Michel Izard (coord.), în *Dicționarul de etnologie și antropologie*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 13 dau următoarea definiție aculturației: „Termenul de aculturație desemnează procese complexe de contact cultural prin intermediul cărora societățile sau grupurile sociale asimilează, de bunăvoie sau nu, trăsături sau ansambluri de trăsături provenind de la alte societăți. Acest termen aparține școlii «culturaliste» (cf. mai ales Hesskovits, 1958, 1967) și, în general, gândirii etnologice a anilor '50”.

circulație⁶. La fel, promotorii culturii tradiționale folosesc mijloacele tehnice moderne de comunicare pentru a-și face cunoscute ideile și valorile pe care le promovează.

3. Un al treilea tip de răspuns, inspirat de gândirea lui Mircea Eliade⁷, demonstrează că și atunci când elementul tradițional pare să fi dispărut definitiv din lumea modernă, anumite gesturi și atitudini banale, cotidiene anunță prezența camuflată în lume a valorilor tradiționale. Așa se explică dorința multora dintre noi de a avea o „casă pe pământ”, de a ieși în natură, de a sărbători o zi a îndrăgostiților etc. În fapt, redescoperirea acestor lucruri care ne creează plăcere și o stare de confort anunță redescoperirea vechilor valori tradiționale care considerau casa, familia, persoana iubită, natura ca fiind pline de sensuri și înțelesuri ascunse. „Pentru conștiința modernă, un act fiziologic: alimentația, sexualitatea etc., nu este decât un proces organic, oricare ar fi numărul tabuurilor cărei se impun încă (reguli de bună-cuviință la masă; limitele impuse comportamentului sexual de „bunele moravuri”). Pentru „primitiv” însă, un asemenea act nu este niciodată numai fiziologic; el este sau poate deveni „un sacrament”, o comuniune cu sacrul”⁸. Dacă pentru omul tradițional toate acestea reprezentau *Centri* în jurul cărora gravita întreaga existență, paradoxal, și pentru omul modern devin repere ale existenței sale. Diferența este una de percepție și semnificare. Noi, modernii, nu mai acordăm aceeași semnificație precum tradiționalii anumitor aspecte ale existenței noastre. Explicațiile pe care le oferim lucrurilor importante sunt mai mult de natură biologică, socială, materială și nu spirituală așa cum se întâmpla odinioară. Totuși, sunt suficiente motive de optimism pentru că în spatele unor semnificații și gesturi banale ale omului modern se pot ascunde o bogăție de înțelesuri și semnificații. Ele arată că nu suntem definitiv pierduți în brațele modernității, că există în fiecare dintre noi un sâmbure de sensibilitate care, oricând, poate renaște în idei și valori autentice.

⁶ Ne gândim aici la celebrele „Dansuri ungare” de Brams, la prelucrările muzicale pe care le fac unele formații românești, precum „Pasărea Phoenix”. În aceeași categorie de exemple se situează și creația brâncușiană care, după opinia criticilor, reprezintă o chintesență a spiritului tradițional românesc ridicat la cel mai mare grad de rafinament artistic.

⁷ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*. Traducere de Rodica Chira, București, Editura Humanitas, 1992. Autorul scrie despre „două moduri de a fi în lume” atunci când analizează *sacrul și profanul*.

⁸ *Ibidem*, p. 16.

Un exemplu interesant este cel al generației anilor '60, generație numită hippy. Interpretarea lui Mircea Eliade dată fenomenului hippy poate să reconfigureze multe din atitudinile și ideile radicale față de această generație. În fapt, gesturile și modul lor de a fi și gândi demonstrează că, de fapt, „ei nu puteau să înțeleagă valoarea religioasă a unei biserici constituite: pentru ei era un „Establishment”, dar au descoperit acest lucru și au fost salvați. Au redescoperit izvoarele sacre ale vieții, importanța religioasă a vieții”⁹.

Așadar, există speranța ca și generațiile care ne vor urma, chiar dacă nu mai beneficiază de reperele culturale tradiționale, să aibă șansa – așa cum arată Eliade – să redescopere tradiția în manieră proprie. Aceasta este o formă de aflare a rădăcinilor noastre culturale și, de ce nu, o reîntoarcere la origini.

Résumé

Cette étude propose une analyse de la problématique de la culture traditionnelle dans le mode moderne. Notre réponse est structurée en trois niveaux dont chacun représente une possible relation entre la culture traditionnelle et la culture moderne. Ainsi, nous avons repéré une relation de rejet qui peut exprimer une vision organiciste, une relation de cohabitation et une autre de complémentarité. Cette dernière est équivalente, reprenant l'expression de Mircea Eliade, à une redécouverte et un retournement éternel à l'origine. Enfin, cela peut être une véritable chance pour la jeune génération de découvrir par elle-même les valeurs authentiques de la culture traditionnelle.

⁹ Idem, *Încercarea labirintului*. Traducere de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 101-102.

CONTRIBUȚII LA STUDIUL TEXTILELOR DE INTERIOR ȘI A PORTULUI POPULAR DINTR-UN SAT DE PE VALEA BISTRİȚEI

Eva GIOSANU

Campania de cercetare 2006 a Văii Bistrița a început cu sectorul median, între Borca și Bicz, cu afluenții de dreapta și de stânga. Urmare a cercetării în zonă a fost campania de achiziții, între care s-a numărat casa *Doboș* din Petru Vodă, comuna Poiana Teiului, casă ce face parte din generația de case ridicate în primul pătrar al secolului al XX-lea, cu plan dezvoltat, având două camere și tindă (sală) la mijloc.

Problema care s-a ivit ulterior a fost cea a îmbrăcării casei, pe care o găsisem nemobilată (fără mobilier și fără textile). De aici imperativul documentării interiorului, implicit a textilelor ce îmbrăcau casa, numite generic **textile de interior** (*lăicere și covoare, perdele, fețe de masă, fețe de pernă, țoluri de pat, ștergare*) și a **veșmintelor** locuitorilor satului (costumul popular femeiesc și bărbătesc). Primul contact cu patrimoniul etnografic textil a fost surprinzător, sub raportul tipologiei cămășii, care, în formele prezente, se revendică mai multor tipuri ce au coexistat și s-au influențat reciproc, dar sinteza lor nu a avut timp să se matureze. Ea a dus la apariția unor piese hibride, eclectice, greu de încadrat, pentru că preiau elemente din tipare diferite. Dacă există piese deosebite, acestea sunt cele care nu au încercat infuzii în tipar și ornamentare, ci au mers pe modelul tradițional care în cariera istorică a ajuns la maturitatea formei artistice.

TEXTILE DE INTERIOR

Scoarțele și **lăicerele** erau realizate în stative (război orizontal) în tehnica „ales legat”, din lână în culori naturale și vegetale, cu decor geometrizarant, motivele fiind dominant geometrice. În secolul al XX-lea se renunță treptat la culorile vegetale în favoarea celor chimice, ușor de procurat, ușor de folosit. Urzeala este un bun indicator în stabilirea vechimii pieselor: scoarțele vechi au urzeală de păr, pe când cele realizate după război au urzeala de cânepă sau bumbac.

Stativele erau adaptate lățimii țesăturii: se schimbau sulurile și distanțierile dintre laturile stativelor și astfel se obținea lățimea dorită, în aceleași stative țesându-se și lăicere (înguste) și scoarțe (late). Perioada țeserii acestora era *vremea caldă*, din primăvară până la începutul toamnei, când zilele erau mai lungi și, ca atare, se lucra la lumina naturală. Pentru a nu stânjeni familia în activitățile cotidiene, stativele erau montate într-o dependență sau într-o tindă lată, spațioasă, mai puțin circulată și care nu trebuia încălzită (datorită anotimpului).

Lâna pentru scoarțe se prelucra în gospodărie: atât urzeala (părul), cât și băteala fiind toarse și vopsite în casă. După război, când lâna se împutinase, pentru că nu mai erau animale, s-a folosit pentru scoarțe urzeala de cânepă și, mai des, bumbacul. Băteala era puțină și atunci s-a găsit soluția țeserii scoarțelor cu o față, numite aici scoarțe *ungurești*, care lasă vizibilă urzeala, ascunsă în tehnica veche *ales legat*. Aceste scoarțe (*ungurești*) erau mult mai subțiri (se țeseau cu economie de material), iar decorul era predominant naturalist, preferându-se motivul *trandafiri*, interpretat ca vrej. Totuși, mai mulți informatori au afirmat că scoarțele *ungurești* sunt anterioare celui de-al doilea război mondial, ceea ce ar explica denumirea locală, care, prin această denominare, arată că nu-și asumă tiparul, recunoscut astfel ca importat zonei. În favoarea acestei ipoteze stă și faptul că în alte zone ale Moldovei, unde apar aceste scoarțe subțiri, ele sunt denumite cvasiunanim: *față, scoarța cu o față*. Dacă ținem seama de faptul că în Petru Vodă informatorii au indicat un tip de cămașă la care decorul de pe mânecă este reprezentat de o placă *bătucită* cu două rânduri de trandafiri drept *cămașă ungurească*, putem considera că decorul a sugerat denumirea, iar acest decor (*trandacirii*, redați naturalist), a fost denominat drept *unguresc*, fiind astfel un element ordonator în mentalul comunității, ce astfel lua o oarecare distanță față de ceea ce nu considera propriu. Dar faptul că aceste elemente s-au menținut și, după cum vom vedea, au ocurență pe mai multe categorii de textile, demonstrează că a existat o populație de purtători de însemne (proprii), ultima asimilată, care a lăsat propriile urme în matricea locală. Aceste realități trebuie coroborate și cu patronime precum Ungureanu, Secuiu, ocurente satului, și care au evoluat în tandem cu celelalte trunchiuri familiale (Bârsanu, Păun, Timar etc.), pentru care se invocă, de asemenea, origine ardelenească, dar se indică alte zone de proveniență (S Transilvaniei).

Scoarța (covorul), utilizată pentru a acoperi peretele cu pat, avea în vechime urzeala din lână (păr), de regulă nevopsită (culoare naturală), în perioada interbelică apărând deja scoarțele cu urzeală din bumbac răsucit.

Scoarța aleasă cu decor geometrizzant, motivele predominante fiind astrale (soarele reprezentat în forma canonică de romb – *roata*), pare să fie tipul cel mai vechi. Pieseile descoperite de noi, în Petru Vodă, în număr restrâns, au, toate, urzeală de lână, de regulă nevopsită, iar la cele mai vechi piese și fondul este realizat din lână nevopsită sau lână în culori vegetale.

Remarcăm și scoarțele cu decor casetat la care s-a optat pentru elemente de decor geometrice și florale, fără a se face rabat de la reprezentarea canonică (geometrizzantă).

O vârstă mai tânără a scoarței este reprezentată de scoarțele cu decor floral, care aici au ca particularitate opțiunea pentru reprezentarea tip vrej, chiar și atunci când motivul tratat este trandafirul.



Fig. 1. Scoarțe alese



Fig. 2. Scoarțe alese – a, b, c; scoarță ungurească – d

Lăicerul acoperea, după cum indică și numele, lavițele, dar și pereții sub care se așezau lavițele, de regulă pereții cu ferestre.

În sat s-au țesut *lăicere în vrâste* (vergi), uneori în patru ițe, cu urzeală de cânepă sau lână și băteală din lână și *lăicere în scaune*, lăicere cu alesături, care, fie alternează cu vergile (vrâste), fie reprezintă singure decorul lăicerului, care respiră liber pe câmpul monocrom, în general nevopsit.



Fig. 3. Lăicer pe perete (după sobă) – casa Vasile Aflorei



Fig. 4. Lăicere: în vrâste (a), în scaune (b), ales (c)

Țolul de pat era țesut din cânepă sau lână sau din combinarea acestora, după război fiind folosit ca băteală, aproape exclusiv, bumbacul.

Patul era din lemn (din scânduri) cu picioare. Pe el se așeza *cerga*, făcută din blăni de oaie dubite, cel mai adesea folosindu-se bucăți de cojoace vechi, uzate, din care se recuperau părțile întregi, care se asamblau și se fixau pe un țol țesut, după dimensiunea patului. Cerga de blăni se folosea și pentru învelit, era confecționată ca și cerga de dedesubt (saltea) și a dispărut după ce au început femeile a coase plăpumi¹. Pentru plapumă s-au închipuit și unelte specifice; așa a apărut *ghergheful* pentru cusut plapume, făcut după indicațiile date de plăpumăreasă, care în Petru Vodă era și croitoreasa. Ghergheful se montează pe podeaua odăii și se scoate după ce s-a cusut plapuma (de regulă în aceeași zi). Lâna pentru plăpumi era prelucrată sumar, fiind doar spălată și *cărmănată* (scărmănată) cu mâna.

Țolul gros de pat era făcut cu urzeală din lână (păr) și băteală de lână (lână de-ntregul) și se dădea la vâltoare. Țolul de pat era ornamentat cu economie, decorul fiind cel geometric dispus în chenar pentru a acoperi marginile patului sau pe toată suprafața. Se prefera lâna nevopsită atât la țesere, cât și la decorare, dar se țeseau țoluri și cu lână vopsită (diferite nuanțe de roșu, galben etc.).



Fig. 5. Țoluri de pat din lână

Tehnica scoaterii de *cotleți* (cârcei) cu andreaua a fost utilizată la realizarea *mitației* (imitație de blană), dar a fost adaptată pentru realizarea unor țoluri de pat la care efectul decorativ primează.

¹ Inf. Victoria Panaite, 88 ani.

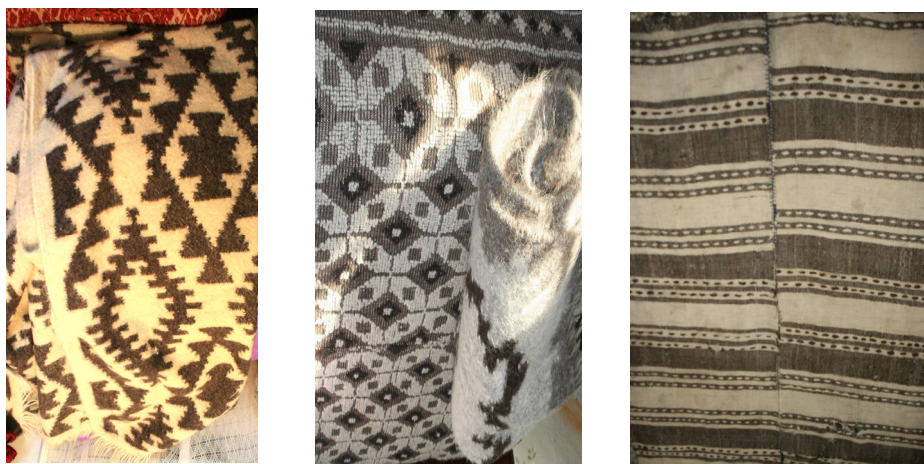


Fig. 6. Țoluri de pat

Odată cu folosirea bumbacului la țesut se rafinează și tehnica de țesere, folosindu-se ridicăturile (alesăturile) în mai multe ițe.

Perdelele au fost țesute din lână sau din in, ulterior din bumbac. Semnalăm perdelele din lână țurcană, o lână aspră brumărie, din care s-a realizat o pânză rară, în două ițe, decorul fiind realizat cu lână nevopsită de culoare albă și neagră. Am întâlnit la una și aceeași gospodărie, atât perdea cu decor ales la țesut în război, cât și perdea cu decor brodat ulterior cu lână. Acest tip de țesătură din lână l-am găsit și la fragmente de perdele (poală de icoană), acoperământ de analog, realizate în perioada interbelică ca podoabe pentru biserica din sat². La piesele amintite pânza de lână a fost vopsită, iar decorul s-a realizat prin brodare cu lână colorată.



Fig. 7. Perdea de lână

² Inf. Paraschiva Alexandru, 61 ani: „Mama a țesut veșminte preoțești și acoperăminte pentru icoane (perdele)”.

Textilele ceremoniale (năframe de schimb, năframă de vornic, năframe de colaci, ștergare de nun, ștergare de vornic, ștergare de înmormântare) au putut fi documentate satisfăcător, întrucât s-au păstrat în număr mare, fiind folosite, ulterior destinației inițiale, pentru împodobirea interiorului casei, ele fiind piese de mare virtuozitate artistică.

Ștergarele ce împodobesc interiorul erau mai ales ștergare ceremoniale (de nun, vornic) ce se dispuneau în fluture pe peretele liber. Ștergarele ceremoniale erau piese deosebite sub raport estetic, fiind și o marcă a poziției sociale a gospodărilor.

Încă din perioada interbelică se renunță la obiceiul de a pune un singur nun, perechea de miri fiind cununată de mai multe perechi (până la 15), fapt ce atrage după sine dispariția acelor splendide ștergare de nun, care se individualizau întrecând în frumusețe, mărime și bogăție ștergarele socrilor, căci, spuneau oamenii, „unul era nanașul nunții”³!

S-au realizat și ștergare cu scopul explicit de împodobire a peretelui, caz în care acestea erau dimensionate corespunzător, și se armonizau sub raport cromatic cu năframa pe care o anturau.



Fig. 8. Paraschiva Alexandru arată cum se așează batista și ștergarul pe perete

Ștergarele vechi erau țesute din in, ulterior din bumbac gros în trei sau patru ițe. Ștergarele noi erau țesute din bumbac, în două ițe. După război s-au realizat multe ștergare din pânză cumpărată (albită), care se ținea și se broda.

Între ștergarele repertoriate am identificat un tip diferit de cel specific Văii Bistrița: diferă dimensional, fiind mai lung și mai îngust,

³ Inf. Victoria Panaite.

dar și ca mod de realizare⁴, din bumbac gros (sacâz) țesut în patru ițe, având la capete două zone late de alesături realizate cu bumbac roșu în stative. Zonele alese sunt limitate de vergi (vrâste) și prezintă două șiruri de trandafiri aleși cu mâna, anturați de două șiruri de romburi dispuse în șir vertical. Ulterior țeserii s-a brodat cu strămătură frunzele trandafirilor. Decorul acestui ștergar este foarte asemănător cu cel de pe măneca cămășii ungurești, iar țesătura a fost identificată drept ardelenescă. Ștergarul seamănă mult cu ștergarele românești din zona de N și NE a Transilvaniei.



Fig. 9. Ștergare



⁴ Eadem: „Ștergarele astea se făceau ca la ardeleni, se țesau în trei ițe, țesătură ardelenescă”.



Fig. 10. Ștergare

Un element prezent frecvent în decorarea interiorului este **năframa**. Năfrămile (batistele) sunt piese de mare virtuozitate, cu decor bogat, aproape exclusiv floral, realizat într-o cromatică variată. O primă categorie de năfrămi (batiste) este reprezentată de o piesă rituală, **batista de mână**, recuzită într-un rit de trecere: trecerea copilei în rândul nubilelor, a fetelor ce pot fi pețite și care, teoretic, se pot căsători. Batista era brodată de fata (nubila) care ieșea la joc și era folosită ca mijloc de comunicare în comunitatea tradițională ce avea cutume respectate strict, în care femeia nu putea să inițieze direct un dialog cu bărbatul care o interesa. Această batistă era bogat ornamentată⁵, deosebită sub raport artistic, reprezentând cartea de vizită și dovada măiestriei proprietarei. Ea se făcea început de vorbă între tineri, întrucât la horă băiatul interesat de o anumită fată „cerca să-i ia batista”, ce mai apoi era negociată de cei doi tineri, făcându-se motiv de întâlnire (chipurile, pentru a o recupera). Atunci când sentimentele tinerilor erau reciproce și se iniția o idilă, fata broda un mesaj de ofertare către băiat, după care batista rămânea în păstrarea flăcăului, ca zălog.

⁵ Inf. Maria Ilie, 74 ani: „Batista se cosea cu flori în colțuri; se scria și numele pe batistă”.

Năframa de schimb s-a folosit până după cel de-al doilea război și era brodată de mireasă pe pânză de casă. Precizăm că fata ce se căsătorea era numită *mireasă* în perioada de la logodnă (de regulă două săptămâni înaintea nunții) la nuntă, timp în care își alegea druștele și cu acestea se pregătea pentru nuntă: coseau batiste pentru nuntași, vornici, voalul etc.

Pe batista (năframa) de schimb sunt brodate inițialele mirilor, încadrate într-un cerc (cunună) din flori, ce simboliza unirea pe vecie a celor doi, intrarea lor într-un ciclu ce transcende granițele vieții pământești. În interiorul tradițional năframa se așeza în colț, sub ștergarul fluture.

Se pare că și aici năfrămile de schimb, piese rituale, erau mai multe⁶: năframă de logodnă, năframă de cununie, cu care mirii mergeau la biserică, ținându-se de colțurile ei, motivul fiind că aceștia abia după cununie au voie să meargă de mână în văzul lumii, și, ca atare, așa se vor și întoarce de la biserică.



Fig. 11. Năfrămi



Fig. 12. Din nou la cununie: Pavel și Catrinuța

⁶ Emilia Pavel, *Portul popular moldovenesc*, Iași, Editura Junimea, 1976, p. 110-116.

Batiste ceremoniale sunt și batistele de pe colaci. Colacul ce se punea pe capul miresei era anturat de o batistă la care decorul, prin dispunere, sugerează veșnicia, fiind dispus jur-împrejurul batistei, sugerând unirea în veșnicie a celor doi soți. Motivele predilecte sunt florale, vrejul cu flori sau chiar zoomorfe, cai și călăreți.

Batiste erau folosite și la închinat paharele la nuntă; acestea se împărțeau atunci când se strângea darul. Ulterior au fost înlocuite de ștergare.

PORT POPULAR

În satul Petru Vodă, portul popular reprezintă o provocare pentru etnograf, întrucât repertorierea pieselor componente ne-a pus în fața unei situații deosebite: există în teren un număr mare de piese care sugerează origini în zone etnografice diferite, dar care, evoluând în același spațiu, s-au influențat reciproc, pierzând parțial specificitatea tiparului inițial. De aceea, considerând că această contaminare s-a produs accelerat în secolul al XX-lea, este dificil să facem trasabilitatea pieselor până la costumele populare de secol XIX (prima jumătate) de la care au evoluat costumele găsite de noi.

În realizarea cămășii, operațiile se succed după cum urmează: pregătirea firului, țesere, albire pânză (după caz), croire, brodare, asamblare, finisare (aplicații, cheutori, găitane etc.). Cămășile vechi se realizau din in, din bumbac gros, apoi din bumbac de păpușă, ca și ștergarele, dar de la începutul secolului al XX-lea apare *marchizetul*⁷, o pânză fină, de-a gata, cumpărată din prăvălii.

Zonele de racord ale părților componente sunt valorificate prin elemente de racordare (*cheițe, găurele, ajur, imbrej*), cromatică (ața folosită este selectată conform intenției artistice) și au valențe estetice, contribuind la individualizarea pieselor. Nu există copii, ci interpretări ale acelorași elemente, inovația în cadrul tiparului zonei fiind un comandament privilegiat, chiar dacă asta presupune cel mai adesea contaminarea *modelului*.

Obiectele vestimentare sunt purtătoare de mesaj, comunicând informații despre inventivitatea, hărnicia și gustul creatoarei, statutul social, stare civilă etc. Tradiția impune modele care se regăsesc în conștiința grupului social.

Asimilarea costumului zonei s-a produs ca urmare a

⁷ Inf. Victoria Panaite: „Pe vremea mamei (căsătorită în 1914) apăruse marchizetul”.

mecanismului social care izola alogenii, apelativele *unguresc*, *ungurean*, *secui*, regăsite și ca patronime, fiind dovada reacției mediului social la infuzia de venetici. Aceasta ar sugera o ultimă infuzie de populație, probabil din altă zonă a Transilvaniei decât trunchiul infuziei precedente. Față de ultimii veniți populația deja stabilită în sat ia distanță. Faptul menținerii conștiinței de apartenență la un anumit grup social se poate documenta pe satele noi, unde țăranii se identifică după zona de proveniență a familiei rădăcină. Spre exemplu, satul Munteni (Belcești – Iași), ai cărui locuitori, grupați areal, sunt numiți: *găleni* (cei de pe Valea Bistriței din Galu), *pipirigeni* (cei veniți din satele comunei Pipirig – Neamț), *basarabeni* (din Basarabia).

Costumul femeiesc este cel specific zonelor de munte, pe care îl individualizează catrința (fota⁸), spre deosebire de zonele extracarpatiche din Moldova în care este specifică fusta.

Cămașa femeiască este elementul cu dinamica cea mai interesantă sub raport morfologic și ca realizare artistică. Facem precizarea, dintru început, că este vorba de cămăși scurte (cu stani scurți) cu poale separate. Informatorii noștri au numit trei tipuri morfologice de cămașă femeiască: *cămașă luncănească*, *cămașă ungurească*, *cămașă țurcănească*, pe care am încercat să le identificăm în teren.

Cămașa indicată drept *luncănească* este tipul morfologic cel mai frecvent, reprezentat prin cămașa încrețită la gât, cu mâneca dreaptă, gura cămășii fiind în față, la mijlocul pieptului. La gât, cămașa are fie un lăicez îngust, fie este încrețită simplu pe mai multe ațe. Doar cămășile vechi, ce s-au menținut până în primul sfert al secolului al XX-lea, au altă separată și brezărău, termen care nu este cunoscut de informatorii pe care i-am chestionat. Aceștia nu au putut nici să explice numele cămășii identificate drept *luncănească*⁹. Am constatat că la familiile în care ultimele două-trei generații au practicat exogamia cu femei din satele vechi de pe Valea Bistriței (Hangu, Dreptu, Farcașa, Galu, Sabasa, Borca) sau din satele comunei Pipirig (Pluton, Dolia, Popeni etc.) se întâlnește numai cămașa luncănească, ceea ce indică numai femeia drept vectorul moștenirii culturale (pe acest segment) a familiei.

⁸ În această lucrare utilizăm termenul de *fotă* recomandat de terminologia normativă admisă de CIMEC pentru *catrință*, termenul regional întâlnit în toate zona carpatică a Moldovei pentru veșmântul de deasupra ce acoperă partea de jos (de la brâu în jos) a corpului femeii.

⁹ Emilia Pavel afirmă că numele cămășii, pe care l-a documentat pe Valea Bistriței, vine de la morfologia cămășii, mai precis de la mâneca care pleacă din gât.

Alțița avea la apariție rol funcțional, ea reprezentând soluția pentru croiul mânecii dintr-o pânză îngustă (40 cm), pusă pe lat, atunci când bucățile croite se rupeau din val. Partea adăugată era vizibilă întrucât acoperea umărul, partea de sus a mânecii, de aceea s-a impus decorarea ei, și această bucată a excelat ca realizare artistică în toată evoluția ei. Când s-a țesut și pânză mai lată (până la 80 cm), folosindu-se tindechea pentru păstrarea lățimii uniforme, și nu s-a mai impus adăugarea alțiței ca soluție de croi, aceasta s-a menținut totuși ca element de identificare în matricea stilistică a comunității.

La cămășile vechi se remarcă tehnicile de brodat specifice secolului al XIX-lea, între care cusutul pe fir și cusutul în urma acului. O astfel de cămașă este cea moștenită de Maria Vatamanu de la mama ei, la care decorul „frunza de stejar” se realizează din pânză crutată, folosindu-se punctele vechi de broderie.



Fig. 14. Mâneca

Fig. 13. Cămașă cu alțiță separată





Fig. 15. Cămăși luncănești



Fig. 16. Cămașă luncănească

*Cămașa ungurească*¹⁰ este o cămașă surprinzătoare pentru Valea Bistriței prin nume, morfologie și decor. Și această cămașă este încrețită la gât, dar este singura cămașă cu mânecă scurtă (sub cot), prin aceasta deosebindu-se de toate tipurile morfologice de cămașă din Moldova¹¹. La această cămașă gâtul femeii este complet acoperit, întrucât ea se încrețește fix, după măsura gâtului, și se încheie fie la o parte, fie la spate. La gât, pe creți, se brodează *lăicez* lat, cu decor geometric, preferându-se motivele: „ochiu” și „crucea”, cromatica preferată având conotații identitare: tricolorul. Acest fapt restabilește identitatea piesei: chiar dacă se numește cămașă ungurească, prezența tricolorului la locul cel mai vizibil, indică o purtătoare care se revendică populației românești; cu alte cuvinte, ar fi vorba de cămașa unei românce ce vine din ungurime (Ardeal), de unde și numele. Cămașa ungurească are mâneca scurtă, cu fodoră. La gât cu găitan.

¹⁰ Inf. Maria Ilie, 74 ani, prescurăreasa satului, născută în Petru Vodă din părinții Constantin și Veronica are o cămașă cu *model unguresc*, după modelul de la mama. Străbunica ei era din Fundu Largului (capătul satului, înspre Pluton).

¹¹ Eadem: „Cămașa ungurească este cămașă cu fodoră, are mânecă scurtă și pe mâneca două șiruri de trandafiri, așa, pe platca unde este alțița. Cămașa ungurească o vinit de la ardeleni”.



Fig. 17. Cămașă ungurească

Contrazicând geometrismul lăicerului este decorul naturalist al mânecii: motive florale (trandafir – două rânduri) redat naturalist, în culori vii (negru, roșu, verde pe fond negru).

Emilia Pavel semnală încă din 1976 „o cămașă interesantă, de Valea Bistriței, veche (atunci!), de peste 100 ani” care avea „altă formată din trei rânduri de motive geometrice, spirale executate în tehnica cusăturii pe dos, tehnică specifică Transilvaniei”¹². De altfel, tehnica cusăturii pe dos, *punturește pe dos*, a fost folosită la majoritatea cămașilor femeiești și bărbătești din acest sat, și este întâlnită la mai toate piesele recente.

¹² Emilia Pavel, *op. cit.*, p. 36.



Fig. 18. Cămașă cu fodoră întoarsă

Cămașa țurcănească (mocănească) este mai mult o amintire și doar foarte puțini informatori au menționat-o¹³, explicând totuși că este „cămașă mocănească, pentru că aici au venit mocani”, informatorii făcând echivalența termenilor *țurcănesc* – *mocănesc*. Până acum am documentat insuficient acest tip pentru a ne pronunța fără echivoc, dar *se pare că acest tip morfologic ar avea tiparul cămășii cu mâneca din gât, fiind ornamentată pe dinăunți și pe mâneci cu mai multe șiruri (râuri), cinci-șapte râuri*¹⁴. La acestea mâneca era cu *fodoră*, decor cu lăicer, motive ochiu și crucea.



Fig. 19. Cămașă țurcănească

¹³ Inf. Paraschiva Alexandru: „Cămașă bătrânească care a aparținut bunicii, Mihăileanu Elisabeta. Mama a țesut veșminte preoțești și acoperămintele pentru icoane (perdele). Mama a avut cojoc cu mâneci”.

¹⁴ Inf. Victoria Panaite: „Coseau fetele la Poiană cămăși cu câte șapte rânduri de s-uri mici, pe dos. Am cusut și eu una în Săptămâna Mare”.

Cămașa cu platcă, cu mâneca din umăr, identificată de informatori ca fiind *drept bătrânească*¹⁵, este întâlnită la familiile în care filiația pe linie maternă este cvasi exclusiv din Petru Vodă. De remarcat că tipul de cămașă cu platcă, atât femeiască, cât și bărbătească, este identificat de toți informatorii drept bătrânesc și a fost găsit și în dota de înmormântare, caz în care cămașa fusese cămașă de mire, fiind preferată pentru un asemenea scop. Această cămașă este realizată din pânză groasă, în trei ițe și este brodată cu strămătură și fir metalic.



Fig. 20. Cămașă bătrânească

¹⁵ Eadem.



Fig. 21. Detalii de la o cămașă bătrânească, datată 1897

Catrința (fota). În Petru Vodă sunt ocurente două tipuri de fotă: *catrința învrăstată* și *catrința (fota) aleasă*.

Catrința (fota) învrăstată (fota), specifică Văii Bistrița, este întâlnită aici atât în varianta tipică, veche, cu câmp negru (fond), dos îngust în culoarea câmpului (negru), vrăste diferite cromatic, bete (uneori diferite cromatic) și curcubee tricolore, ce mărginesc betele, dar și catrința cu alesături (scaune).

În perioada interbelică s-au țesut catrințe de păr cu scaune alese ce alternau cu vrăstele. Scaunele interpretau decorul geometric al brâielor bărbățești. În aceeași perioadă apar catrințele cu trandafiri, deseori folosindu-se canva la alesul lor.

Al doilea tip de fotă îl reprezintă *fota aleasă*, care se aseamănă catrinței prin formă, dimensiune și mod de îmbrăcare. La această fotă decorul geometric este dispus în jumătatea inferioară într-o bandă lată paralelă cu marginea de jos a piesei și la o parte (de deasupra) într-o bandă lată verticală. O astfel de fotă, destul de veche, care nu este specifică Moldovei, am găsit în gospodăria lui Vasile Aflorei din cătunul Floreni¹⁶. Piesa este țesută în două ite, din lână țurcană (brumărie), nevopsită, fără bete, cu alesături din lână albă. Pe câmpul fotei sunt presărate izolat motive geometrice. Piese de aceeași factură, dar mult mai noi (realizate în 1945), au fost găsite în gospodăria lui Pavel Ropotică. La acestea s-a renunțat la decorul canonic, pretenția proprietarei (care a și țesut piesele) fiind realizarea unor unicate care să o singularizeze.

După război s-au țesut numai *catrințe alese*¹⁷, cu decor geometrizarant inspirat de țesăturile nevedite folosite pentru acoperitori de pat (macat). Catrințele de lucru erau simple, din lână nevopsită.



¹⁶ Inf. Vasile Aflorei, cătun Floreni: „Catrința aceasta este de la buncii de aici. Mama, Axinia, era din Pluton”.

¹⁷ Inf. Grigore Aflorei, 70 ani, cătun Floreni: „După război au ieșit catrințe alese”.



Fig. 22. Catrințe

Cingători. Femeile au purtat brâu lat (cca 10 cm) simplu, de regulă din lână nevopsită, peste cămașă, sub catrință, pentru a strânge mijlocul, fixând în același timp cămașa. Peste acesta se lega catrința cu sfori de păr sau cânepă, iar peste catrință se lega burneața aleasă, îngustă (4-5 cm) și se înnodea la o parte. Brâul (bârneața) folosită la hainele de lucru era mai simplă și era realizată din lână nevopsită. Se foloseau drept catrințe de lucru și catrințele vechi.



Fig. 23. Cingători

Acoperitori de cap. Din informațiile noastre s-au purtat *fișie* (ștergare) albe cu alesături la capete, dar care au dispărut în perioada interbelică. Vara, femeile își acopereau capul cu *batiste* albe din pânză de casă¹⁸. Barizele de lână și mătase, casâncile, broboadele cumpărate au intrat în uz după cum au fost disponibile pe piață, care a influențat moda satului.

Încălțăminte a fost asemănătoare și a evoluat paralel cu cea bărbătească: femeile au purtat opinci din piele de porc sau vită, îngurzite simetric, făcute de opincari sau în gospodărie. Opincile se legau cu nojițe de piele, din păr de cal (coadă) împletit sau cu funie de cânepă, chiar curmei (la nevoie) de tei. Au fost menționate și opinci din piele de bursuc și de scoarță¹⁹. Picioarele se încălțau cu obiele din suman și ciorapi împlețiți de lână (*căputari*). În trecut, femeile purtau cioareci albi de sumani²⁰, numiți și *ciorecași* (*durligari*, numiți așa pentru că acopereau *durliga* – partea inferioară a piciorului de la călcâi la genunchi)²¹ din suman alb, care s-au menținut în uz până după război (în portul bătrânelor). Ei se completau cu *căputarii* (*colțuni* scurți) ce îmbrăcau talpa piciorului până la gleznă.

¹⁸ Idem: „Mama purta vara pe cap colț de pânză albă cu dantelă făcută cu iglița”.

¹⁹ Inf. Maria Ilie.

²⁰ Eadem: „Femeile purtau cioareci albi de sumani, fără căpută, durligari. Așa purta baba Ioana lui Mihai”.

²¹ Inf. Victoria Panaite.



Fig. 24. Opinci

Încă din perioada interbelică încălțăminte de târg (ghete, pantofi) se impune masiv în portul de sărbătoare. După război s-au cusut și *papuci din suman* (din haine vechi, mantale) de către femei, unele specializându-se ca papucărese. La papucii de suman, purtați până în anii '80, se foloseau tălpi de la încălțăminte veche deteriorată.

Bundița (boanda) a fost purtat atât de femei, cât și de bărbați, existând mici diferențe, mai ales dimensionale. La bundițele vechi, fondul alb al pielii²² este valorizat prin dispunerea în registre sincopate a decorului, prin brodarea unor flori mai răsfirate și prin zone libere pe care sunt brodate flori sau chiar ramuri izolate. Am constatat însă o surprinzătoare uniformitate la bundițele de ultimă generație, care se copiază parcă, infirmând astfel una din regulile de compoziție specifică tiparului tradițional: varietatea, inovarea în cadrul tiparului canonic, ale cărei reguli le respectă de fapt. Explicația a fost oferită de informatori, care au precizat că „aceste bundițe erau cusute la Poiană de către două evreice”²³. Așa se explică copierea decorului, realizat de altfel cu măiestrie dar fără originalitate. După război s-au cusut și bundițe pe pânză²⁴, întrucât nu mai era blană (piei de animale), dar nici meșteri nu prea erau să mai coase. Primul de miel a fost suplinat de *mitație* (imitație de blană realizată prin țesere și scoaterea de cocleți, *cârcei* cu andreaua). În Petru Vodă se pare că moda a fost mai tare ca tradiția, întrucât și bundițele vechi interbelice au tot mitație, de unde concluzia că primul, montat inițial ca bordură a bundițelor, a fost înlocuit ulterior cu mitația, care li s-a părut mai frumoasă localnicilor.

²² După război s-au cusut bundițe și pe pânză, cu imitație.

²³ Inf. Eleonora Aflorei, Coroiu – Petru Vodă.

²⁴ Inf. Răsilvia T. Topoliceanu, 67 ani (căsătorită în 1961). Când era fată, a cusut bundiță pe pânză cu imitație.

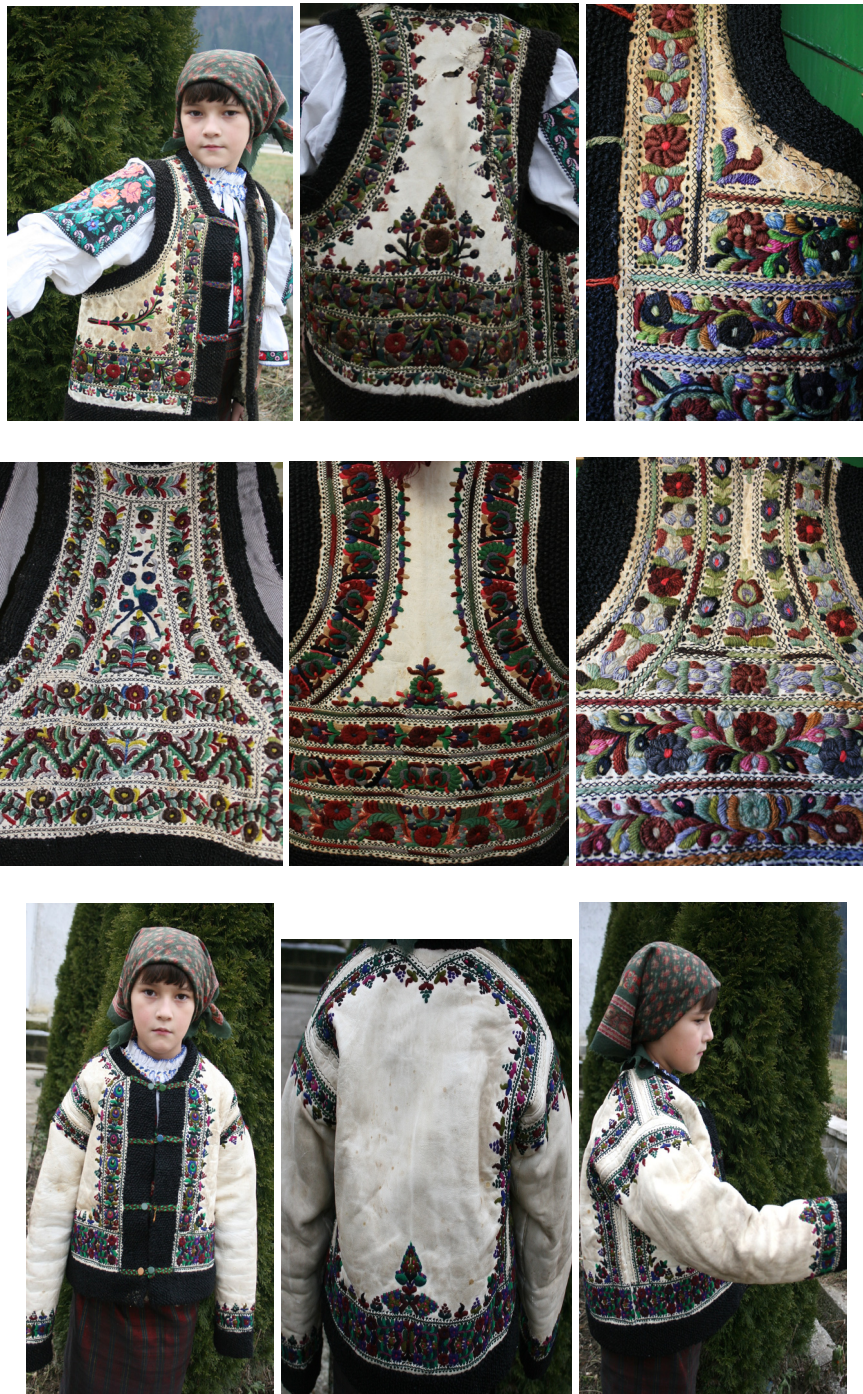


Fig. 25. Bundiță și cojoc din Petru Vodă

Costumul bărbătesc

Cămașa bărbătească de sărbătoare este întâlnită în două variante morfologice, ambele fiind scurte, cu fustă (poale separate).

Cămașa cu mânecă dreaptă, din umăr, specifică Văii Bistriței, are guler răsfrânt, brodat cu același decor ce se reia la dinăinți, umăr, lateral de zona de racord, pe fiecare bucată, cât și la mânecă și fustă (poale). Croiul e simplu, din bucăți drepte racordate prin cheițe. Cămașa are clini drepți și pavă pătrată la racordul mânecii de stan, sub braț. Pe stan decorul este dispus pe guler, pe dinăinți, la mâneci și la umeri prin două benzi brodate paralel, una pe mânecă, alta pe trupul cămășii, lateral zonei de racord ale bucăților de pânză. Decorul geometrizarant este realizat cu arnici negru, în tehnica *punturește pe dos* (brodat pe fir, la unu sau două fire), motivele fiind geometrice (*ochiu și crucea, za, S* etc.), astrale (*stea*) sau fitomorfe (*floare, frunză de stejar* etc.). Mânecile se croiau drepte, dintr-un lat de pânză (40 cm), se încheiau cu cheițe în aceeași culoare ca și cele de la poale și se racordau stanului la umăr, prin cheițe.

Cămașa cu platcă și cu guler răsfrânt pare a fi aici cea veche, fiind catalogată de săteni drept *bătrânească* și se întâlnește frecvent în sat. La această cămașă mâneca are manșetă, care adesea e lată și se poartă întoarsă. Există numeroase exemplare vechi realizate din bumbac gros, cu platcă dublată (cu spătuială), decor în cromatică albă realizat fie prin ajurare, fie prin vergi cusute la dinăinți. La multe cămăși manșeta e foarte lungă și se poartă îndoită (întoarsă). Se încheie la piept și mâneci cu bumbi. Cămașa are stanul croit din doi lați de pânză, încrețiți ușor în partea de sus la racordul cu pava. Pava este dublată (are spătuială). Nu are clini, doar pavă pătrată la subbraț, în zona de racord a mânecii cu stanul. Decorul este brodat de regulă cu arnici sau mătase de culoare deschisă și este dispus pe guler (răsfrânt), manșete (drepte sau întoarse), pe pavă. Decorul este totdeauna geometrizarant, motivele fiind geometrice, rar astrale.

Pentru *cămașa de mire* s-a preferat adesea cămașa cu platcă, întrucât ceremonialul, ritualul, se revendică tradiției și se raportează totdeauna la ceea ce este vechi, transmis, *bătrânesc*. De aceea costumul de mire se cere a fi cel cu cămașă bătrânească, cu platcă. În perioada interbelică, la această cămașă decorul se broda cu mătase vegetală în culori deschise, preferat fiind albul. Cămășile de mire erau, de obicei, cămăși cu ajur, acesta anturând broderia cu mătase. Și aici s-a practicat înhumarea în costum de mire, care era păstrat cu grijă până la decesul purtătorului²⁵.

²⁵ Inf. Olga Ruscanu.



Fig. 26. Cămașă de mire. Detalii

Cămașa de lucru, țesută din in sau cânepă, era croită cu platcă.

Fusta (poalele) este lungă până la genunchi și foarte largă (lată de 120-160 cm, adică 240-320 cm lățime desfășurată); se purta creată sau cu plii călcați. La croit se lua măsura din talie (de la brâu) la genunchi și se tăiau (rupeau) patru sau opt bucăți de pânză, după cum aceasta avea lățimea de 80 sau 40 „santime” (cm). Aceste bucăți se încheiau cu cheițe (mușcățele) de arnici, de regulă negre, albe la costumul de mire, obținându-se o fustă largă ce se încrețea în brâu pe o sfoară de cânepă. Liniile de racord ale bucăților de pânză folosite la fustă, marcate prin cheițe, reprezintă și ele elemente decorative ale fustei. Bucățile de pânză constituate fustei se brodau și se țineau la o margine, înainte de asamblare. Brodarea se face *punturește*²⁶, pe dos, lucrându-se pe unu sau două fire. La unele piese, decorul este cruțat din pânză, creându-se impresia că avem negativul unui desen. Cămașa bărbătească se îmbracă numai cu poala ei, care reia decorul stanului.

Îțarii (pantalonii bărbățești) dreپți sunt țesuți din lână, în trei, patru sau cinci ițe (în mozoară), iar ițarii de vară erau țesuți din in, cânepă, bumbac. *Îțarii buni*, folosiți la sărbători, ițarii de la costumul de mire sunt țesuți, de obicei, în mozoară din bumbac și mătase vegetală. Îțarii din sat sunt dreپți și au lungimea normală. În sat, unii bătrâni mai poartă încă pantalon din suman negru (maron, negru, chiar verde) cu *croi nemțesc*, un pantalon strâns jos pe pulpa piciorului, croiți cu fald în partea de sus, croi ce amintește de pantalonul ofițerilor nemți. Acest

²⁶ Cămașile se coseau (brodau) punturește pe un fir, pe dos sau pe două fire. Pe când era mama (Catrina Aflorei) se lucra pe două fire, pânza se țesea în trei ițe.

pantaloni este indicat ca ținând de portul bătrânilor de după război.

Încălțăminte veche era *opinca*, făcută în gospodărie din piele de porc sau vită. Opinca se îngurzea pe mijloc și se lega cu nojițe făcute din păr de cal împletit în mai multe vițe. Când se uscau, opincile erau muiate prin simpla scufundare în apă (câteva ore, pentru hidratare). Astfel muiate după încălțare ele se „formatau” pe picior. După război au apărut, ca pretutindeni în țară, opincile din cauciuc, făcute din pneuri uzate. Acestea erau mai mari, având de regulă copci din metal (sârmă) prin care se treceau nojițele de legat. Picioarele se încălțau mai întâi cu colțuni (căputari) și cu obiele din suman alb, croite pătrat.

Secolul XX vine și pentru bărbați cu încălțăminte nouă, respectiv bocancii și cizmele de târg.

Bărbatul își acoperea capul cu *căciulă*²⁷ de miel negru sau brumăriu, cu dos din blană cusută pe calapod de către căciulari sau cojocari, uneori chiar în gospodărie. Căciulile erau înalte și se purtau țuguiate (*mocănește*). Pentru secolul XX pălăria devine acoperitoarea obișnuită pentru zilele mai calde ale anului. Flăcăii și mirii preferau, de asemenea, pălăria (cumpărată din prăvălii), la care prindeau flori.

Haina obișnuită pentru vremea rece a fost *sumanul* negru, care era croit cu falduri și guler înalt, *călugăresc*²⁸, și era ornamentat cu sarad făcut în casă de femeie. Sumanul avea culoarea lânii de pe oaie, maron sau era cănit (crușit) pentru o culoare mai închisă. Sumanul era cusut de sumănari, specializați în acest meșteșug, dar țesătura din care se făcea haina (sumanul) era țesută de femei în gospodărie, apoi era trimisă la chiuă pe Bistrița pentru a fi bătută (împâslită). Pentru a țese sumani se urzea păr de lână și se bătea canură. Din *mițe* (lâna cârlanilor din primul an) se țesea un suman mai fin, *sumanul de mițe*, din care se făcea haină (suman) de obicei flăcăului.

Sumanul sărăduiț dispărea sub presiunea modei căreia oamenii din sat i-au fost, în mod ciudat, destul de tributari. Astfel, sumanele sărăduite sunt transformate de croitoresele satului: li se scoate saradul,

²⁷ Inf. Ion Topoliceanu, 72 ani: „Bărbații aveau căciuli înalte, negre sau brumării, ce se purtau țuguiate. Bărbații purtau mustață scurtată din foarfece și părul retezat pe umăr”.

²⁸ Inf. Victoria Panaite: „Sumanul avea guler drept, «călugăresc»; erau sumane cu sarad, cu falduri scurte sau sub genunchi. Lucica lui Marin avea suman cu sarad. Cred că-l mai are”.

sunt desfăcute în bucăți, apoi răscoite și cusute mai apoi la mașina, după noua modă. Am întâlnit haine din suman, dar nu și sumane vechi, sărăduite, fie chiar și deteriorate, fapt greu de explicat pentru un sat de munte în care s-au păstrat destule elemente de port. Explicația am căpătat-o de la croitoreasa care a modificat multe sumane²⁹, ce se pare că nu mai erau pe gustul purtătorilor. Emilia Pavel opinează asupra acestui fapt (și credem că este un punct de vedere pertinent) că populației de aici, fiind cu ascendent transilvănean, nu-i era propriu croiul acestei haine, *urâtă după gustul lor*, dar pe care l-a adoptat sub presiunea socială, din nevoia de a se integra rapid.

Pentru zilele geroase de iarnă era preferat *cojocul*³⁰ din blană de oaie, cusut de cojojari. Cojoacele erau ornamentate prin aplicare de benzi de jamșă pe care se broda cu lână sau strămătură, mai târziu cu arnici. Decorul cojocului era naturalist fiind reprezentat de șiruri de flori realizate într-o cromatică variată. Marginile cojocului aveau de regulă prim negru. Fondul cojocului era totdeauna alb.

Cojocul era purtat atât de bărbați, cât și de femei, cu diferența că cel femeiesc era mai mic, pe trup, mai scurt și ornamentat mai bogat.

Cojocul ciobănesc era mai lung (până la genunchi) și se făcea de obicei din piei de berbec, mai tari, și era foarte puțin sau chiar deloc ornamentat. Elementele de decor ale cojocului erau broderia de lână sau strămătură care ținea dinăinții și poala și, uneori, *muște* (punct simplu de broderie care se folosește de regulă pe zonele de racord sau pe marginile jamșei ce se aplică pe cojoc, pentru a o fixa de trupul hainei).

Cingători. Pe baza pieselor repertoriate și a informațiilor de teren am dedus că bărbații au purtat brâie de lână și curele de piele (cingători). Brâiele erau țesute în casă din lână, cu urzeală de păr și băteală de lână sau de strămătură. S-au purtat brâie cu vrâste și brâie alese³¹. Multe brâie au alesături numai pe un capăt (la înfășurare acesta rămâne deasupra), restul brâului fiind țesut simplu din păr, de regulă nevopsit. S-au purtat și încă se mai poartă *chimire* din piele, pe unele mai noi aplicându-se fragmente de brâu ales.

²⁹ Eadem: „Oamenii aduceau sumanele să fie prefăcute pentru că erau urâte, croite așa!”

³⁰ Inf. Ion Topoliceanu: „Bătrânii purtau brâu simplu și cioareci de lână albi în patru sau cinci ițe. Purtau chimir și cojoc. Găzarii purtau cojoace lungi”.

³¹ Victoria Panaite, Maria Ilie: „S-au purtat brâie în vrâste și brâie alese: o alesătură și o vrâstă”.



Fig. 27. Brâie bărbătești

Cercetarea din satul Petru Vodă a permis identificarea unor piese etnografice ce se dovedesc martori ai unui proces istoric: migrația unor populații de transilvăneni spre zone cu populație românească (Moldova) sub presiunea unor evenimente istorice dramatice. Cei ce au optat pentru această soluție extremă au dorit să-și păstreze identitatea etnică și, ca atare, au fugit în Moldova, așezându-se în zona montană din apropierea graniței. Este posibil să fi sperat la o revenire, dar, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când s-a înregistrat primul val de ardeleni pe teritoriul satului Petru Vodă, până în secolul al XX-lea (după 1940) siguranța românilor în Transilvania a rămas la fel de precară și ardelenii s-au împământănit treptat aici.



Fig. 28. Datorită unor asemenea femei meșteșugurile populare nu au rămas în poveste



Fig. 29. Oameni de demult și oameni de astăzi, bătrâni și tineri, sătenii din Petru Vodă în veșminte populare



Fig. 30. Stâlpii bisericii și ai școlii: prescurăreasa, epitropii, dascălița Maria



Fig. 31. La moara lui Moș Bârsanu



Fig. 32. Soții Timar pe prispă casei

Résumé

Les textiles populaires du village Petru Vodă sont approchés pour la première fois dans cette étude. La recherche est motivée par l'acquisition d'un complexe de monuments d'architecture populaire (ferme) de ce village appartenant à la zone ethnographique de la Vallée de Bistrița et le fait que les textiles en question n'en gardent pourtant pas les traits spécifiques.

Les textiles populaires surprennent par des traits se revendiquant de l'espace de Transylvanie, en constituant des témoignages ethnographiques d'une migration de la population dans les conditions d'une pression historique à part.

Le transbordement à Petru Vodă de certaines familles de pâtres la zone de Transylvanie est une réalité qui faillait être documentée et les témoignages ethnographiques ont été identifiés aussi au niveau des textiles populaires.

DRANIȚA, O ALTERNATIVĂ „VECHE” A MATERIALELOR MODERNE

Eutasia IONIȚĂ

Locuința și hrana sunt principalele nevoi materiale ale omului. Fiecare zonă geografică furnizează resurse pentru hrana și construcția locuinței. Modul de utilizare ale acestor resurse și rezolvarea problemelor efective de realizare a locuinței țin de ingeniozitatea populației, de simțul estetic și gradul de civilizație care se observă în succesiunea stilurilor arhitectonice.

Pentru a-și construi locuința, țăranul a avut la îndemână diferite materiale. În zonele montane, lemnul a fost principala materie primă folosită în construcții, din el clădindu-se atât pereții, cât și acoperișurile. Cele mai întrebuințate esențe au fost stejarul și bradul, folosite sub toate formele (cioplit, fasonat). Lemnul este singurul material care poate fi întâlnit în totalitate într-o singură construcție, de la stâlpii de susținere până la mobilierul din interior¹.

În decursul secolelor, meșterii lemnari au acumulat o serie de cunoștințe empirice care s-au transmis, în general prin tradiția orală, din generație în generație. În ultimele decenii, o dată cu puternica dezvoltare a cercetărilor științifice, aceste cunoștințe au fost considerate simple superstiții și astfel ignorate².

La individualizarea localităților moldovenești, acoperișul locuinței are un rol bine conturat. Acesta este un element ce se impune de la sine, dar în același timp și unul care se impune privirii.

În urma cercetărilor efectuate în zona de nord a Bucovinei și anume Rădăuți – Putna, am constatat existența unei preocupări permanente pentru prelungirea vieții materialului lemnos pentru construcții. Din păcate, meșterii care deprind „tainele lemnului” sunt tot mai puțini, iar cei care au încercat să le remarce iscusința muncii și pericolul în care se află nu reușesc să publice, din diferite motive, un număr mai mare de lucrări.

¹ Grigore Ionescu, *Arhitectură populară românească*, București, Editura Tehnică, 1957, p. 125.

² Livia Bucșa, Sebastian Sarmasă, *Acta ecologica*, nr. 1-2, Sibiu, 1996.

Preocupările privind întreținerea materialului lemnos din construcții presupune câteva aspecte: alegerea materialului lemnos, perioada de tăiere, tratarea preventivă cu produse naturale, pregătirea materialului lemnos și conservarea construcțiilor.

Pentru diferite elemente de construcții, lemnul era ales, în primul rând, ținând cont de durabilitatea sa naturală. Se alegeau arbori din pădure, sănătoși, drepți, fără defecte, crescuți în masiv și pe locuri uscate pentru ca inelele anuale să fie cât mai dese. Această proprietate îi conferă lemnului o rezistență mai mare. Perioada de tăiere a lemnului pentru construcții are o importanță deosebită în tradiția populară, deoarece garantează calitatea și durabilitatea materialului³. Celor care lucrează în domeniul tăierii și prelucrării lemnului le este cunoscut faptul că cea mai bună perioadă pentru tăieri este iarna⁴. Atunci toți dăunătorii de natură biologică, la care lemnul este foarte susceptibil după tăiere, sunt în repaus. Pe lângă anotimp, o importanță deosebită este acordată fazelor lunii. Cât de importantă este cunoașterea perioadelor optime de tăiere a lemnului este demonstrată de regulamentele scrise, existente atât la anumite populații din Europa, ca de exemplu tirolezii, cât și pe teritoriul nostru, în zona Bucovinei.

Documentul din 1781, intitulat *Orânduiala de pădure din Bucovina*, are multe însemnări comune cu *Regulamentul tirolez* și de aceea, exemplificăm, comparativ, cele două documente.

Regulamentul tirolez:

– „pentru a tăia lemnul, ca el să rămână tare și lucios, sunt bune primele zile după luna nouă, din decembrie”;

– „să tai lemnul ca să nu putrezească, ultimele două zile din martie, când luna descrește în Paști”;

– „lemnul de scânduri va fi tăiat când luna este în creștere în Paști, astfel că scândurile nu vor avea carii la fel și lemnul”⁵.

Orânduiala de pădure pentru Bucovina:

– „când îi luna de-nceput, atunci îi tare și nu-l mănca carii”;

– „când lemnul doarme (între lunile decembrie și februarie) coaja este strânsă, și rășina rămasă înăuntru”⁶.

³ Eutasia Ioniță, *Problematika degradării și conservării învelitorilor din materiale organice*, în „Monumentul – tradiție și viitor”, Iași, 1999, p. 22.

⁴ J. Paungger, Th. Poppe, *Puterea lumii*. Traducerea din limba engleză de Oana Chiriță, București, Editura LVB, 1999, *passim*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ D. Rusan, *Tehnici tradiționale de conservare a lemnului*, București, 1997, *passim*.

Acoperișul caselor s-a construit, ca și pereții, din materiale și în tehnici diferite. Formele tradiționale sunt rezultatul unor îndelungate preocupări pentru a asigura acoperișurilor o cât mai mare stabilitate și mai largi posibilități de adaptare, în funcție de condițiile climatice⁷.

Forma cea mai întâlnită și cea mai recentă pe care o dau meșterii acoperișului este *în patru ape*, aceasta fiind de fapt un prismatoid rezultat din intersecția a patru plane înclinate sub același unghi. Acoperișul *în două ape*, forma veche, este mai puțin spectaculos, dar mai ușor de executat. Peste scheletul acoperișului este fixat materialul propriu zis: șindrila, paiele, stuful sau, pentru zilele noastre, azbestul, tabla, țigla⁸.

Scândurelele subțiri și înguste, întrebuințate la acoperirea caselor și anexelor, erau obținute din lemn de brad, molid, stejar sau fag. Se mai confecționa și un alt tip de scândurele (ca dranița), de cca un m, folosite pentru protejarea pereților expuși (spre nord) ai construcțiilor din lemn (de ex., bordeiul de vânătoare de la Dolia – Pipirig – Neamț). Termenii diferă de la o regiune la alta a țării, astfel: *șindrila* în vestul Olteniei și nordul Munteniei, *șiță* în sudul, centrul și sud-vestul Transilvaniei, estul și centrul Olteniei, centrul și sudul Munteniei și, dispersat, în Dobrogea, *draniță* în nordul și nord-estul Transilvaniei, nord și nord-vestul Moldovei, *doscă*, *scândură*, *prașchilă* apar pe zone mai restrânse⁹.

Șița este definită prin STAS-ul 4858-55 ca o piesă de lemn de formă paralelipipedică cu o lungime cuprinsă între 300-500 mm, lățime de 70-140 mm, iar grosimea între 5-7 mm. *Șindrila* este definită prin STAS-ul 4858-55 ca o piesă de lemn fasonată trapezoidal pe o latură și cant cu uluc pe cealaltă cu lungimi cuprinse între 300-500 mm, grosime între 3 mm la cantul fără uluc și 15 mm la cel cu uluc¹⁰.

În locurile unde exista masă lemnoasă (brad, molid, fag), țăranii își confecționau pe plan local șindrila (șița sau dranița), pentru satisfacerea cerințelor proprii. În zonele muntoase șindrila era obținută din lemn de brad sau molid, în cantități mai mari, pentru a fi vândută în zonele de câmpie, fiind o marfă căutată în economia de troc. În partea silvostepii, șindrila se lucra din lemn de fag sau stejar și era mai lată, mai scurtă și mai groasă decât cea de brad.

⁷ Valer Butură, *Etnografia poporului român*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1978, p. 103.

⁸ Grigore Ionescu, *op. cit.*, p. 136.

⁹ Gheorghe Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. IV, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1996, p. 104-105.

¹⁰ Livia Bucșa, Eutasia Ioniță, *Studiu privind degradarea învelitorilor de șiță produsă de macromicete*, în „Al XVIII-lea Simpozion Național de Micologie”, Sibiu, 2006, *passim*.

Pentru ca șindrila să fie cât mai rezistentă, arborele era tăiat iarna, când avea mai puțină mazăgă¹¹. Dintr-un brad falnic ieșeau cam 4000 de bucăți de șindrilă. Chiar și în prima jumătate a secolului al XX-lea, fixarea șitei se făcea cu ajutorul cuielor de lemn de tisă (*Taxus bacata*), iar mai apoi s-a încetățenit folosirea cuielor de fier cu floare, numite *cuie de draniță*. Pe anexele gospodărești, scândurelele erau așezate într-unul sau două straturi și până la patru straturi suprapuse la casele de locuit. Șita cu capetele drepte era considerată mai puțin rezistentă deoarece menținea mai mult timp apa din precipitații față de cea rotunjită sau ascuțită care conferă și un aspect decorativ.

Până la jumătatea secolului al XX-lea, învelitorile de șită erau foarte larg răspândite în mediul rural (în Bucovina acopereau peste 80% din case). Începând cu secolul al XX-lea, în special în ultimii 25 de ani, aceste învelitori au fost înlocuite cu tablă, carton bituminat, azbociment și, mai rar, cu țiglă. Cauza principală a înlocuirii o constituie durabilitatea mai scăzută a materialului lemnos față de tablă și azbociment și costurile mai mici. Arhitectura populară a suferit foarte mult de pe urma înlocuirii și învelitorii casei prin modificarea pantei acoperișului și volumetriei construcției (determinarea raportului optim între perete și acoperiș).



Fig. 1. Înlocuirea draniței de pe casă cu învelitoare din tablă

Muzeele în aer liber din România au drept scop conservarea martorilor de arhitectură populară, în prezent numărul acestora depășind 1250 de obiective, din care 85% au învelitori de șită. În mediul rural se mai păstrează un procent de 20-30% din acest tip de învelitori.

¹¹ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 105.



Fig. 2. Casă cu învelitoare din draniță recondiționată

În cercetările efectuate s-a constatat că infiltrațiile de ape pluviale, care sunt și foarte agresive datorită poluării (ploi acide etc.), se produc datorită neînlocuirii la timp a învelitorilor, constituind astfel principala cauză a distrugerii și dispariției unor monumente arhitecturale populare și nu numai. S-a impus astfel necesitatea studiului durabilității acestor învelitori pentru a efectua schimbarea lor în timp util.

Durabilitatea acestor învelitori depinde de o gamă largă de factori, dintre care amintim: calitatea lemnului (esență, timp de tăiere, mod de tratare), modul de prelucrare, forma și dimensiunile șitei, tehnica de batere și numărul de straturi, înclinația sau panta învelitorii, expunerea față de punctele cardinale, vegetația din jur, tratamentele aplicate.

Degradarea este cauzată în principal de: factorii de mediu (umiditate, temperatură, lumină), factorii fizico-mecanici (baterea, loviturile accidentale) și de agenții biologici (bacterii, alge, licheni, mușchi, plante superioare).

Este dificil să delimităm aportul acestor factori implicați în degradare, deoarece ei se intercondiționează, iar fenomenele produse se succed unele pe altele sau se desfășoară concomitent și duc în final la distrugerea completă a materialului lemnos. Nu putem influența semnificativ factorii de mediu, dar cei mecanici și biologici pot fi preveniți¹².

¹² Livia Bucșa, Eutasia Ioniță, *op. cit.*, p. 10.



Fig. 3. Recondiționarea unei învelitori de draniță



Fig. 4. Învelitoare din draniță cu vegetație de mușchi



Fig. 5. Casă cu învelitoare din draniță netratată

Pe teritoriul comunei Putna, parte a studiului acestei documentări, casele reflectă un anumit stadiu de dezvoltare, ținându-se seama de mediul geografic, ce oferă materia primă pentru construirea casei. Referindu-ne la casele dranițate (pentru că ne aflăm în nordul Moldovei, unde învelitoarea din lemn este denumită draniță), este de înțeles faptul că vorbim despre o zonă unde abundă lemnul¹³.

Putna, ca și delimitare geografică, se află în județul Suceava, la o depărtare de 30 km de orașul Rădăuți. Este mărginită de dealuri împădurite cu rășinoase și foioase, dominând pătura rășinoaselor, la o altitudine ce trece de 700-800 m¹⁴. Pentru înjghebarea unei locuințe, țăranul din această zonă acorda un plus de atenție materialului lemnos din care urma să fie construită casa. El alegea lemnul cu mare iscusință, având grijă ca acesta să fie bine uscat. Locul ales pentru casă, aflat de obicei în bătaia soarelui, era împrejmuit de un gard de răzlogi. Construcția se făcea din bârne cu acoperișul în patru ape, într-o singură tablă. Casele erau așezate cu fața spre drum sau spre ulița din apropiere. Cuiele folosite în construcție au fost inițial din lemn. Chiar dacă se lucrau cu multă greutate și migală, acestea se fixau cu multă ușurință. Ulterior, cuiele din fier, putând fi procurate mai ușor, au început să le înlocuiască pe cele din lemn. Încheietorile de la colțuri, ieșite în afară, numite *cheotori*, erau de asemenea prinse în câte un cui de lemn. Bârnelor podului, unse cu lut, erau susținute de un singur grindar. Acoperișul era întotdeauna *dranițat*. Pe acesta se observă fantele numite *hulpi*, confecționate în lipsa unui ogeac, fiind de altfel locul pe unde era evacuat fumul. Coama acoperișului era aproape întotdeauna însoțită la ambele capete de câte o cruce mică de lemn. Pe lângă rolul de apărare a spațiului interior, acoperișul trebuie să protejeze și casa în sine, motiv pentru care acesta se prelungește peste marginea pereților formând streășina, cu dimensiuni diferite¹⁵.

Pentru a se evita incendierea casei (de lemn), la care fumul era evacuat în pod și de acolo, prin hulpi, afară (case fără horn), sistemul de încălzit era completat în pod cu *ursoaica*, un sistem de circulare a aerului ce obliga fumul la un traseu pe orizontală, în timpul căruia scânteele eliminate odată cu fumul se stingeau. La aceste case evacuarea în pod a fumului duce la conservarea draniței, pe partea inferioară a

¹³ Ion Chelcea, *Etnografie și sociologie*, București, Editura Universității din București, 2001, p. 187.

¹⁴ Ileana Crețan, *Putna de altădată*, București, Editura Simetria, 2000, p. 11.

¹⁵ *Ibidem*, p. 19-23.

acesteia (în pod) depunându-se substanțe minerale (rezine) rezultate din arderea lemnului. La casele din secolul al XX-lea, ursoaica coexistă cu hornul, fumul fiind eliminat doar periodic prin ursoaică, atunci când se afuma carnea (cca. o lună).



Fig. 6. Ursoaică și horn la casă actuală

Din cercetările anterioare se știa că dranița caselor din zonă era bătută în trei straturi la poale și două straturi în rest, tratându-se apoi cu un amestec din motorină și ulei ars. Retratată periodic, între 2-5 ani, cu același tip de amestec, ea rezistă între 60-70 ani, atât pe case, cât și pe anexele gospodărești. În cazul draniței tratate prin imersie cu amestec de uleiuri, ceară, păcură etc., procedee întâlnite și astăzi în Bucovina la casele locuite și încălzite, durabilitatea crește în medie cu 15-20 de ani. Această metodă de tratare nu poate fi aplicată la monumente,

deoarece crește pericolul de incendiu.

Un alt procedeu tradițional, aplicat draniței, este tratarea prealabilă prin imersare în *must de gunoi*, tratament care dura cam o luna, două. Apoi scândurelele erau ținute la uscat până când căpătau o culoare gălbuie, ulterior fiind bune de bătut¹⁶.

Un meșter drănițar întâlnit în zona documentată ne-a semnalat faptul ca unii localnici, înainte de a-și construi acoperișul, își duc dranița la tratare cu o soluție de piatra vânăță și ignifug, tratament care durează cam zece zile. Bazinul cu această soluție se află în zona Voroneț. Tot de la același meșter, am aflat că majoritatea oamenilor din zonă care au case mai vechi acoperite cu draniță, își tratează învelitoarea în mod regulat, la un interval de 2-3 ani, cu păcură și său de oaie¹⁷.

Prin analiza metodelor utilizate în comunitatea sătească pentru conservarea învelitorilor tradiționale, putem oferi celor care doresc să-și construiască sau să-și întrețină locuințele, alternative la materialele periculoase pentru sănătatea omului și pentru imaginea satelor noastre.

¹⁶ Inf. Gheorghe Moldovan, Straja – Suceava, 54 de ani (24 august 2006).

¹⁷ Inf. Toader Pitic, Sucevița – Suceava, 49 de ani (25 august 2006).



Fig. 7. Casă nouă cu învelitoare din draniță

Revenirea la materialele și tehnicile vechi în construcția de locuințe a devenit deja o realitate în țările occidentale, care au păstrat puține monumente originale, iar acum își doresc o reabilitare a tradiției populare.



Fig. 8. Casă cu învelitoare din draniță parțial înlocuită

Lemnul este mai puțin durabil datorită vulnerabilității sale la totalitatea agenților de biodegradare, fiind un material organic, însă nu prezintă nici un pericol pentru sănătatea omului și a naturii. Un alt atu important al acestui material este efectul artistic deosebit care lipsește materialelor de construcție moderne.



Fig. 9. Anexă cu învelitoare din draniță în curs de tratare

Imperativul momentului, pentru etnograf, este salvarea monumentelor populare din lemn și crearea unor martori în muzee specializate. Pentru aceasta, cercetarea caselor din lemn este de actualitate și se impune ca urgență în condițiile modificării accelerate a arhitecturii satelor sub presiunea modei și a facilității în realizarea casei (materiale ușor de prelucrat, montat și întreținut, tehnici noi, rapide de construcție).

Résumé

Cette étude est le résultat de la recherche sur le thème de l'architecture traditionnelle, qui s'impose comme une nécessité parce que l'objectif prioritaire du Musée Ethnographique est la réalisation du Musée du Village de Moldavie, pour lequel on achètera des monuments d'architecture populaire.

Les recherches effectuées au nord de Bucovine, à savoir dans la zone Rădăuți, contribue à la connaissance des toits en bardeau et des modalités traditionnelles de les conserver. En même temps, nous avons mis en évidence les facteurs naturels et anthropiques qui affectent le bien-être des constructions en bois et des toits en bardeau qu'il faut évaluer correctement afin de conserver les monuments d'architecture populaire *in situ* ou dans des musées.

Même si pendant les dernières 25 années les toitures traditionnelles en bardeau ont été graduellement remplacées par le tôle, carton bituminé, asbocément, tuile, on observe un retour des matériaux et techniques traditionnels dans la construction des habitations.

Le bois est moins durable par sa vulnérabilité aux agents de biodégradation, mais ne présente pas de danger pour la santé de l'homme, et du point de vue esthétique on ne saurait le comparer aux plastique, tôle, béton ou tout autre matériel moderne de construction.

IPOSTAZE ALE REPREZENTĂRII SIMBOLICE A CALULUI ÎN UNELE SATE VASLUIENE

Lucian-Valeriu LEFTER

În campaniile de cercetare etnografică efectuate în ultimii ani în județul Vaslui¹, au putut fi identificate în satele din podgoria Hușilor vechi reminiscențe ale cultului calului, în ipostaza de apărător al viilor.

„Calul e gândul omului” zicea moș Ion Ioniță din Tătărăni², căci calul este „ca un stăpân”. De aceea, fiecare om avea în vie câte un cap de cal, ca „să nu se deoache via”; ba uneori erau și câte două-trei cranii în vie. Fiind considerat animal curat, capul de cal se punea în mijlocul viei la Curteni³; un consătean ceva mai tânăr⁴ auzise și el de la bătrâni de un craniu de cal așezat în mijlocul viei, așa cum nu uitase ce spunea bunicul său, un alt sătean din Curteni⁵: capul de cal sau de oaie era pus în vie, în par, pentru apărare de mană sau „măluri”. Era pus de fete sau femei, în credința că astfel le va crește părul lung.

În satul Pâhnești – Arsura am găsit chiar un craniu de cal în grădina



Fig. 1. Craniu de cal în via
Auricăi Petrea; Pâhnești –
Arsura – Vaslui

¹ Campaniile au fost inițiate de Centrul pentru Promovarea și Conservarea Culturii Tradiționale din Vaslui și Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași în vara anului 2003 (Valea Telejnei) și continuate în anii 2004-2005 (în satele din podgoria Hușilor); la campanii au participat următorii specialiști: Ana-Maria Cașcaval, Ovidiu Focșa, Lucian-Valeriu Lefter, Marcel Lutic, Vasile Munteanu, Victor Munteanu și Rodica Pop; în 2003 a participat și Eva Giosanu.

² Inf. Ion Ioniță, 80 de ani, Tătărăni, 21 iulie 2004.

³ Inf. Ioniță V. Solomon, 81 de ani, Curteni – Oltenești, 20 iulie 2004.

⁴ Inf. Dumitru Agarici, 49 de ani, Curteni – Oltenești, 20 iulie 2004.

⁵ Inf. Gheorghe Dobârceanu, 53 de ani, Curteni – Oltenești, 20 iulie 2004.

Aurică Petrea, în vie; informatoarea ne spunea că altădată se puneă în „haracii” din vie pentru protejare de rele⁶ atât cap de cal, cât și de oaie, „că zice că nu vine boala”⁷. Un alt sătean confirmă același lucru⁸. În același sat, Grigore Munteanu⁹ știa că pe la hotare se puneau „momâi” sau cranii de animale.

Capul de cal mort apăra via de grindină, aflăm în satul Oțeleni¹⁰, de aceea era pus într-un arac sau par. La Curteni, prăjina cu cap de cal din vie era „bună de viermi”, să nu se strice via¹¹. „Tigva”, adică craniul de cal, oaie sau vacă era așezată pentru a speria ciorile sau graurii ca să nu mănânce strugurii din vie, ne spune Neculai Ciofu din Curteni¹², învățător pensionar, în încercarea unui intelectual de a găsi o explicație rațională acestui fenomen; însă oamenii, ne zice tot el, credeau că sperie duhurile rele, ceea ce pare să ne releve adevărata semnificație a acestor cranii de animale. Ioniță Solomon, din același sat, arată că prăjina cu capul de cal din vie și de la hotare are rolul să ferească de ploaia cu grindină, deoarece „calu-i mai sfânt ca orice, el nu-i carnivor”¹³.

Și la Arsura s-a auzit de prăjina cu cap de cal în vie, însă informatorii nu mai știau pentru ce le puneau bătrânii acolo¹⁴. Însă, într-un sat aflat între păduri, precum Zgura, cranii de cal se îngropau la hotar pentru a apăra țarina de gândaci și de rău în general; în vie, la fel, se îngropau capetele de cai în același scop, folosindu-se anumite formule rituale sau descântece¹⁵.

Rolul de călăuză al calului către Lumea cealaltă ne este relevat tot în satul Zgura, în cadrul jocurilor de priveghi. La căpătâiul mortului un joc era cel cu căișorii sau

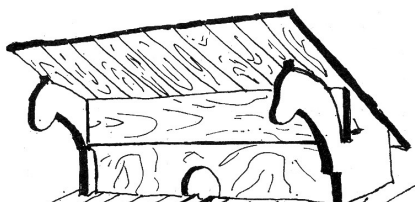


Fig. 2. Fântână „cu cai”, zona Munteniei.

După Victor Simion (vezi nota 23)

⁶ Inf. Aurica Petrea, 60 de ani, Pâhnești – Arsura, 18 iulie 2004.

⁷ Eadem.

⁸ Inf. Ștefan Roman din Pâhnești – Arsura.

⁹ Inf. Grigore Munteanu, 60 de ani, Pâhnești – Arsura, 18 iulie 2004.

¹⁰ Inf. Sandu Chirica, 75 de ani, Oțeleni – Hoceni, 19 iulie 2005.

¹¹ Inf. Cleopatra Cărare, 80 de ani, Curteni – Oltenesti, 20 iulie 2004.

¹² Inf. Neculai Ciofu, 83 de ani, Curteni – Oltenesti, 20 iulie 2004.

¹³ Inf. Ioniță V. Solomon.

¹⁴ Inf. Ecaterina Oprea, 80 de ani, Domnița Șalariu, 101 ani, Janeta Șalariu, 65 de ani, Arsura, 18 iulie 2004.

¹⁵ Inf. Ion N. Hâncu, 66 de ani, Zgura – Oltenesti, 21 iulie 2005.

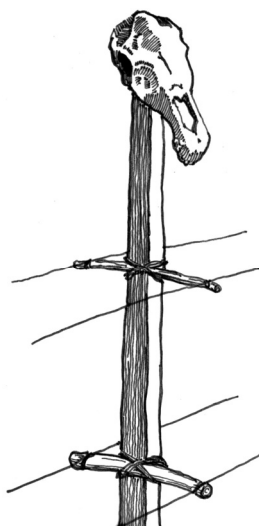


Fig. 3. Craniu de cal;
Pâhnești – Arsura.
Desen de T.-R. Tiron

caii, scopul fiind ca fiecare din cei prezenți să izbească în pământ „sî scoată apă sî poată pleca caii”, căci altfel „cum iesî mortul și pleacă fără cai?”¹⁶. Astfel, în cele trei zile cât stătea mortul pe laviță în casă se făcea acest joc al calului.

Atât mărturiile scrise, mai rare, cât și cele păstrate în vechea arhitectură țărănească, ne indică amploarea acestui obicei răspândit din Oltenia până în Moldova. Însă, așa cum arăta Romulus Vulcănescu, calul avea o simbolică ambivalentă: chthoniană și uraniană¹⁷. În ipostaza de divinitate funerară, calul avea rol psihopomp, trecând sufletul mortului peste hotarul dintre Lumi. În noaptea Sfântului Andrei, caii negri erau călăriți de strigoi, demoni sau vrăjitoare. În balada românească ce-i poartă numele, Constandin învie sub formă de strigoi, și călare pe cal, o duce acasă la mama sa pe sora cea mică.

Scriitorul Ismail Kadare, pornind de la această baladă veche, întâlnită și la albanezi, transpune pe Constandin și Doruntina ca personaje într-un roman al său¹⁸; și acolo, calul are menirea de a-l duce pe strigoiul Constandin. În categoria acestor cai negri, psihopompi, se află caii lui Sântandrei și caii lui Sântoader. De partea opusă, găsim caii albi, uranieni, categorie în care intră caii lui Sântilie, ai lui Sângeorz și ai lui Sânmedru. De această dată, calul are funcție apotropaică. Craniile de cai erau curățate până la albire și înfipite în parii gardului de la ogradă¹⁹, în vii, în boldurile de pe culmea caselor sau la răscruci de drumuri având o evidentă funcție magică, astăzi uitată.

Reminiscentă a unui fapt concret la origini, sub denumirea *cap de cal* întâlnim un element de arhitectură populară la casele românești și vechile biserici din lemn²⁰. Grinzilor exterioare sunt terminate sub

¹⁶ Idem.

¹⁷ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei, 1985, p. 511-516.

¹⁸ Ismail Kadare, *Cine a adus-o pe Doruntina*, în vol. *Aprilie spulberat*, trad. Marius Dobrescu, Iași, Editura Polirom, 2004.

¹⁹ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 516. Georgeta Stoica, Paul Petrescu, Maria Bocșe, *Dicționar de artă populară*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 102. Sub voce Paul Petrescu.

²⁰ *Ibidem*, p. 101-102.

forma unor capete de cai în Oltenia, Muntenia și Moldova, mai rar în Transilvania; de asemenea, consolele de susținere a streșinilor bisericilor de lemn aveau, de multe ori, forma stilizată a capului de cal, cu un rol magic, care servea la apărarea locuinței. „Odinioară, grinzile din cele patru colțuri ale acoperișului casei erau crestate sub forma unor capete de cai”²¹. Atributele apotropaice ale acestor capete sculptate erau de a opri spiritele rele care ar fi putut să se abată asupra casei, veghind astfel spațiul din afara pereților locuinței, protejând tocmai colțurile, încheieturile, adică locurile cele mai expuse. Consolele unor bordeie din Oltenia aveau forma unor capete de cai ce susțin poala acoperișului²², tot așa cum unele fântâni, în Muntenia și Oltenia, erau străjuite de capete de cai din lemn²³.

Mai straniu pare faptul că asemenea capete de cai, cu rol magic, se întâlnesc la bisericile moldovenești de lemn din secolele XVII-XVIII²⁴. Avem în vedere câteva exemple concrete de la bisericile de lemn din eparhiile Romanului și Hușilor (județele Bacău și Vaslui). La biserica Sfinții Voievozi din Tisa Silvestri – Secuieni – Bacău, construită la 1772, la intrarea în pronaos „te întâmpină siluetele ciudate a două console care impresionează datorită înfățișării lor stranii, capetele de cai având pe față măști antropomorfe, caz unic întâlnit până acum într-o biserică ortodoxă”²⁵. Și mai interesant e faptul că aceste capete de cai, atât în exterior, cât și în interior, se află pe latura de nord, în partea opusă soarelui, probabil cu rol protector asupra lăcașului²⁶. Poate că în scop identic, biserica din Cucuieți – Solonț, în același județ, construită în secolul al XVIII-lea, are consolele pe latura de nord cioplite sub forma a două figuri stilizate, un „cap de berbec” și un „cap de lup”, aflate la colțul absidei față în față, alcătuind așa-numita scenă a

²¹ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I, Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare, Iași, Editura Presa Bună, 1998, p. 27.

²² Paul Petrescu, *Arhitectura țărănească din lemn în România*, București, Editura Meridiane, 1974, fig. 40.

²³ Victor Simion, *Imagine și legendă. Motive animaliere în arta evului mediu românesc*, București, Editura Meridiane, 1983, p. 51, fig. 13.

²⁴ Vezi Ioana Cristache Panait și Titu Elian, *Bisericile de lemn din Moldova*, în „Buletinul Monumentelor Istorice”, an. XLI, nr. 1, București, 1972, p. 54; sunt menționate bisericile de la Băișești – Suceava, Corni – Neamț și Rusănești – Bacău.

²⁵ Dorinel Ichim, *Monumentele de arhitectură populară din județul Bacău. Bisericile de lemn*, editată de Episcopia Romanului și Hușilor, 1984, p. 329.

²⁶ *Ibidem*.

„încontrării”²⁷. Însă la fiecare din cele două abside, celelalte console sunt stilizate în forma capetelor de cai; în acest sens, pot fi menționate și alte biserici din aceeași eparhie: Orbeni (cca 1734), unde în naos consolele se prelungesc luând forma „unor frumoase capete de cai”²⁸, Rusăiești – Poduri (1729)²⁹, Șesuri – Măgirești (1675)³⁰. La biserica din Ruseni – Răzeși, același județ, construită la 1802, strana arhierească are brațele ce se termină fiecare cu câte un cap de cal³¹.

Și în eparhia Hușilor (județul Vaslui) întâlnim la bisericile de lemn console în forma capetelor de cai stilizate³², precum în altarul bisericii din Balica (Golgofta – Ivănești), construită la 1774, unde cele cinci console au această formă³³. Tot în această eparhie, la unele biserici stâlpii care despart pronaosul de naos sunt traforați în motivul „coarnelor berbecului”; după cum vedem la Răduiești – Delești (1818)³⁴, Știoborăni-Solești (1726)³⁵, Cotic – Todirești (ante 1809)³⁶. La biserica din Munteneschi (1788), comuna Ștefan cel Mare, întâlnim o reprezentare rară, anume a Sfântului Hristofor cu cap de câine³⁷.

În cea mai veche colecție de basme românești, apărută în 1845, sunt menționate și *Diferite obiceiuri*, precum capete de berbec ca semne de hotar, în Banat: „Adesea pe movilele de hotar se văd înfipite capete de berbec, orientate către răsărit. Ele slujesc valahilor să abată molimele de la vite”³⁸. Nu avem nici o îndoială că acestea puteau fi, mai ales, și capete de cal, a căror semnificație ritualică pare, la prima vedere, să se fi pierdut. Într-un sat din Oltenia, la începutul secolului al XX-lea, un craniu de cal stătea la marginea satului, cu rol de apărare:

²⁷ *Ibidem*, p. 74, fig. 2.

²⁸ *Ibidem*, p. 223.

²⁹ *Ibidem*, p. 288.

³⁰ *Ibidem*, p. 318 și 321.

³¹ *Ibidem*, p. 300.

³² Idem, *Biserici de lemn din eparhia Hușilor. Județul Vaslui*, editată de Episcopia Hușilor, 2001, p. 37.

³³ *Ibidem*, p. 60.

³⁴ *Ibidem*, p. 178.

³⁵ *Ibidem*, p. 200.

³⁶ *Ibidem*, p. 265.

³⁷ *Ibidem*, p. 286. De asemenea, de exemplu, o reprezentare a Sfântului Hristofor cu cap de câine, de la jumătatea secolului al XVIII-lea, se află și în naosul bisericii vechi din Rășinari – Sibiu.

³⁸ Artur și Albert Schott, *Basme valahe*. Cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor: Traducere de Viorica Nișcov, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 308.

„O căpățână de cal care albea acolo de multă vreme, fără ca cineva să se anine de dânsa”³⁹. Cineva luase craniul de acolo și ascunsese banii în el, după care „înfipse căpățâna într-un stâlp de gard și o lăsă acolo”. Precum vedem, capul de cal a fost așezat la locul cuvenit, în vârful parului, unde avea rolul de a păzi curtea casei de duhurile malefice, chiar dacă oamenii nu mai conștientizau pe deplin rolul magic al craniului.

Tot în acest sens, găsim și craniile de cal înfipse în parii de la gardurile care înconjurau grădina, obicei întâlnit în toate zonele țării⁴⁰. La Muzeul Civilizației Populare Tradiționale „Astra” din Dumbrava Sibiului, acoperișul circular al unei mori⁴¹ este străjuit în vârf de un autentic cap de cal nestilizat, care stă și veghează de la înălțime. În zona submontană a Munteniei, la Pietroșița – Joseni – Dâmbovița, pe arcada din piatră a porții casei lui „Ion Popa Necolae”, de la 1881, este reprezentarea preheraldică a unui cal⁴². Și aici, ca pretutindeni, sorgintea și rostul acesteia nu o puteam găsi decât într-o gândire totemică.

Rolul calului de intermediar spre Lumea cealaltă este îndeobște cunoscut în societățile arhaice. Animalele aveau rolul călăuzitor deoarece omul își pierde simțul orientării în Lumea de dincolo⁴³. În Asia Centrală, cele 12 animale calendaristice (de origine chineză) erau considerate modele și serveau la clasificarea virtuților. Jupuirea lor se făcea tocmai pentru a fi folosite în protecția contra răului⁴⁴: coarnele de berbec, carapacea de broască țestoasă, capul de lup, cozile de yak etc. În

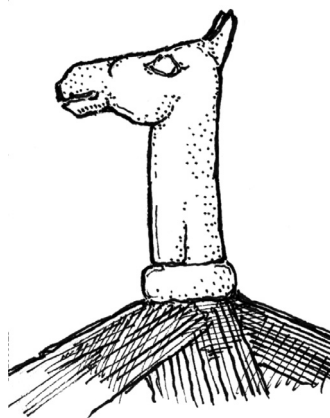


Fig. 4. Cap de cal;
Sânpetru Mare –
Lenauheim – Timiș.
Desen de T.-R. Tiron

³⁹ Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, ed. I. Opreșan, București, Editura Vestala, 2006, p. 748.

⁴⁰ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 28. În unele sate din fostul județ Tecuci „se pun căpățâni de cai prin parii gardurilor ca să fie feriți porcii de boală” (Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 748, nota de subsol).

⁴¹ Moară cu tracțiune animală din Sânpetru Mare – Lenauheim – Timiș.

⁴² Informație oferită de Tudor-Radu Tiron.

⁴³ Jean-Paul Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, în „Mythes et croyances du monde entier”, IV, *Les mondes asiatiques*, Paris, 1985, p. 43.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 44.

stepa Asiei centrale, „pământ al călăreților și șamanilor”⁴⁵, nu avea cum să lipsească imaginea calului arhetipal chtonian, care vine și exercită rolul de animal psihopomp atunci când omul ajunge în pragul morții. Pentru a preîntâmpina acest moment de răscruce, la majoritatea populațiilor altaice șaua și calul stăpânului mort sunt așezate lângă acesta, pentru ultima călătorie. La beltiri⁴⁶, de pildă, calul mortului e sacrificat pentru ca sufletul să-l călăuzească pe al răposatului, după care carnea e dată spre mâncare la câini și păsări, viețuitoare psihopompe.

Sacrificarea calului la populațiile siberiene din Asia centrală și septentrională (în Altai) determina înălțarea șamanului la cer⁴⁷, întrucât sufletul calului în zborul spre Bai Ülğan conducea „sufletul” șamanului în călătoria cerească⁴⁸. Astfel, la iakuți călătoria extatică a șamanului care trebuia să însoțească sufletul animalului sacrificat era pregătită prin înfigerea lângă iurtă a trei copaci fără crengi; la mijloc se afla un mestecân iar la răsărit de acesta se găsea un țaruș cu un craniu de cal înfipt în el⁴⁹. Cei trei copaci erau legați între ei cu o frânghie subțire din păr de cal. Ritmurile de bătaie a tobelor ajutau pe șamani să intre în transă, încât aceștia afirmău că „toba este calul nostru”⁵⁰.

În Roma antică, unul din caii consacrați zeului Marte, la 15 octombrie, după strânsul recoltei, era sacrificat⁵¹. Capul său era împodobit cu grăunțe în semn de mulțumire pentru roadele strânse, căci calul străbate ținutul morții și frigului, adică Iarna, și astfel, din toamnă până în primăvară, umple golul iernii asigurând continuitatea vieții, reînnoirea. Calul este purtătorul spiritului grâului, rol perpetuat până târziu; în Franța și Germania, în perioada secerișului, cel mai tânăr cal din sat era sărbătorit, căci el asigură noua germinație. În Irlanda, calul a evoluat din calitatea de spirit al grâului devenind simbolul oricărui belșug. Așa, datorită calităților sale protectoare, la Roma capul calului era păstrat până anul următor bătut în cuie pe poarta unui turn⁵², la fel cum iakuții din Siberia fixau în cuie un cap de bufniță pe ușa staulului, cu

⁴⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I, București, Editura Artemis, 1993, p. 225.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 226.

⁴⁷ Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*. Traducere de Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag, București, Editura Humanitas, 1997, p. 184-190.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 220.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 221.

⁵¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 230.

⁵² *Ibidem*, p. 231.

scopul de a păzi vitele, îndepărtând astfel toate duhurile rele⁵³. Și în Occident exista obiceiul expunerii păsărilor moarte pe ușile caselor ca modalitate de protecție împotriva lucrurilor rele. O mărturie în acest sens este și gravura „Le haut d'un battant de porte” (1852) a artistului francez Félix Bracquemond (1833-1914), lucrare ce înfățișează o ușă de casă tradițională pe care se află bătute în cuie mai multe păsări răpitoare, inclusiv o bufniță, dar și lilieci⁵⁴. Zburătoare cu conotație negativă, acestea se interpuneau între mediul familiar și lumea exterioară. Din Siberia până în Franța, exemplele acestea demonstrează un substrat psihologic comun.

Simbolismul calului este universal, concretizând trecerea de la noapte la zi, de la moarte la viață, legând contrariile într-o manifestare continuă datorită rolului său ambivalent. „Puterile lui depășesc înțelegerea; el este deci Minune și nu este de mirare că omul l-a sacralizat atât de des, din preistorie până în Istorie”⁵⁵.

În satele românești, calul pare să fi avut un rol primordial, fiind considerat un fel de „rege” al animalelor prin funcția sa protectoare. Nu a fost detronat niciodată. Chiar dacă pe unele ștergare erau cusuți câini afronțați cu cozi de lei, acestora li se spunea tot „cai” – ștergare „cu cai” – deoarece în mentalitatea țăranului caii erau protectorii săi; astfel, dăm ca exemplu un ștergar „cu cai” cusut cu roșu și negru, de la



Fig. 5. Ștergar cu „fată și cu cai” de la Zăpodeni – Vaslui. Detaliu. Cusut de Cozma Anica la începutul secolului al XX-lea în roșu, negru și puțin albastru

⁵³ *Ibidem*, vol. III, p. 26.

⁵⁴ Accesibil on-line: <http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum>, 18.10.2007. Informație oferită de Tudor-Radu Tiron.

⁵⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 235.

începutul secolului al XX-lea, de la Zăpodeni. Locuitorii satelor noastre vedeau în animalele reprezentate pe cusături ceea ce trebuiau să vadă și văzuseră și strămoșii lor, adică caii în dublă ipostază de divinități apotropaice și psihopompe.

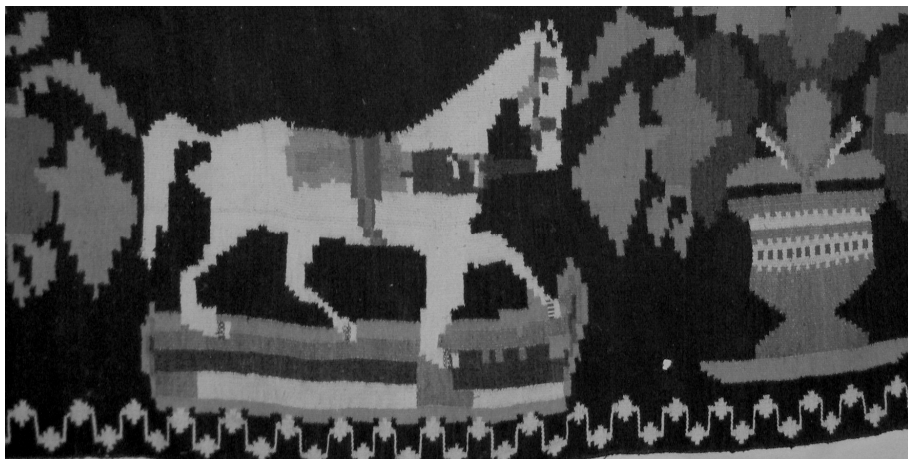


Fig. 6. Laicer cu „cai și ghivece”. Detaliu.
Dobroslovești – Zăpodeni; prima parte a secolului al XX-lea

Originea reprezentărilor acestor cai nu trebuie căutată tocmai la daci, în Cavalerul trac ca „stăpân al celor morți”, cu calul său psihopomp, cum credea Romulus Vulcănescu⁵⁶ și alți etnologi. Cultul calului trebuie, mai degrabă, să fie o moștenire orientală, venită prin intermediul populațiilor din Asia Centrală care au stăpânit câteva sute de ani aici: cumani, pecenegi sau tătari, care, ca nomazi, aveau o deosebită prețuire pentru cal; de asemenea, cumanii și pecenegii au pătruns și în Transilvania, iar ulterior maghiarii, cu vechi tradiții de sorginte nomadă, cu veleități de călăreți și războinici temuți până în Apusul Europei.

La poporul român, care nu au trecut printr-un proces de creștinare similar celui din Occident, calul și-a păstrat atribuțiile sale originare. Nu la fel s-a întâmplat în Franța, Anglia sau în țările germanice, unde ursul „barbar” este detronat în favoarea leului „creștin”, care, provenind din cultura scrisă creștină și nu din tradițiile orale păgâne, precum ursul, era „ușor de stăpânit, spre deosebire de imprevizibilul urs. Pretutindeni Biserica «mizează» pe leu în lupta lui

⁵⁶ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 512.

contra ursului”⁵⁷ în perioada secolelor VIII-XII. La fel s-a întâmplat și cu vânătoarea de mistreți care, în Franța și Anglia, în secolele XII-XIII, cedează locul vânătorii de cerbi; în țările germanice în secolele XIV-XV, iar în Spania și mai târziu. Așadar, mistrețul cedează locul cerbului, animal prin excelență christologic⁵⁸. La români se observă unele vagi influențe occidentale în tendințele de creștinare a îndeletnicirilor vânătoarești; o dovadă în acest sens poate fi chiar sigiliul medieval al orașului Baia, în care nu numai că apare un animal care personifică vânătoarea (la fel ca în cazul mistrețului din sigiliul Romanului), dar este vorba de un cerb cu conotație chistică: cerbul Sf. Hubert/Sf. Eustațiu (după cum o dovedește crucifixul dintre cele două coarne).

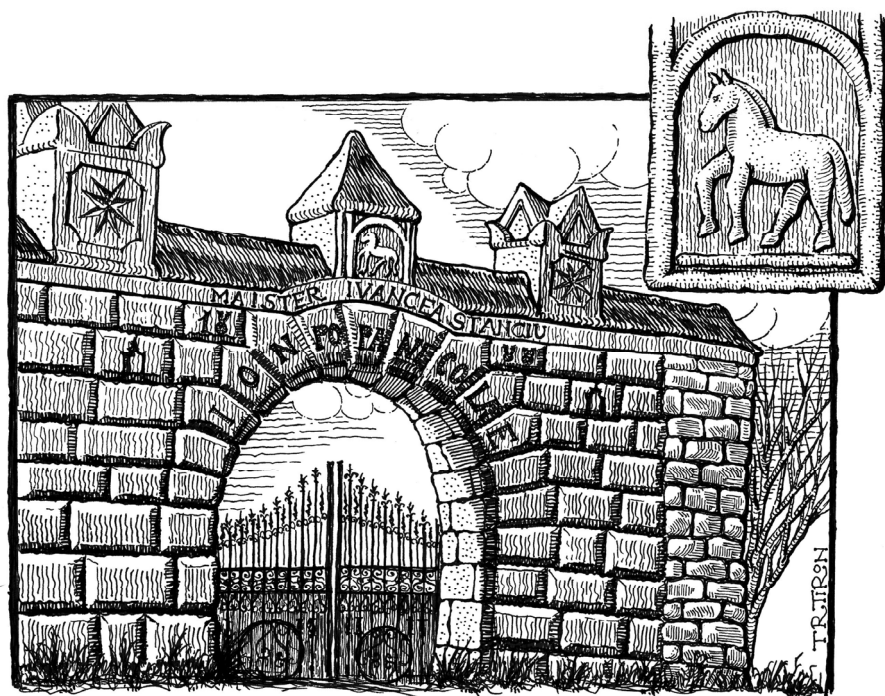


Fig. 7. Poarta casei lui „Ion Popa Necolae” din Pietroșița – Joseni – Dâmbovița.
Desen de T.-R. Tiron

⁵⁷ Michel Pastoureau, *O istorie simbolică a evului mediu occidental*. Traducere de Em. Galaicu-Păun, Chișinău, Editura Cartier, 2004, p. 67.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 79.

În decursul multor secole de stăpânire a populațiilor din Asia centrală s-a impus un anume mod de viață și gândire în actualul spațiu românesc. Un străvechi cult al calului cu posibile rădăcini locale trebuie să fi căpătat amploare odată cu venirea populațiilor nomade orientale, unde calul era mult mai important decât la autohtonii sedentari. Așadar, populațiile stepei și-au adus un aport covârșitor la impunerea cultului cabalin, iar localnicii, atunci ca și astăzi, au preluat obiceiul. Trebuie să ținem seamă de realitățile istorice și să nu ne hazardăm în teorii fantasmagorice bazate pe o pretinsă continuitate neîntreruptă milenară. Unele teorii sociologice românești sunt exemple negative în acest sens, iar cercetările etnologice, în lipsa unui simț istoric, dau naștere la ficțiuni elucubrante, uitându-se cu prea multă ușurință că faptele și gândurile oamenilor sunt, în mare măsură, rodul timpului lor.

Abstract

During the ethnographical research campaigns organized in Vaslui county during the last years, in the vineyard of Husi there could be identified old reminiscences of the cult of the horse, in its hypostasis of a vineyard defender. Another hypostasis of the horse, the one of a protector of the house, is identified in written testimonies and elements of the old popular, lay and religious architecture, and indicates the extent of this custom, spread over most Romanian territories, except for Transylvania. The origin of this cult is to be found in ancient local roots, but also in a late and solid oriental inheritance, brought in by populations from Central Asia (Cumans, Pechenegs, Tatars), that occupied the territories to the south and east of the Carpathians for several centuries and, as nomads, showed special consideration of the horse.

LUPUL ÎN MENTALUL POPULAR

Cristian VEREȘ

Lupul este una dintre cele mai vechi și complexe reprezentări mitice, fiind întâlnit ca totem sau simbol totemic într-un areal vast ce cuprinde Europa, America de Nord și vestul Asiei. Lupul apare ca semn al spiritului războinic, în cadrul ritualurilor militare ale triburilor germanice, dace și iraniene, acestea având ca stindard militar capul de lup, în unele mitologii fiind considerat întruchiparea zeului războiului.

În mitologia romană Marte, inițial zeu protector al muncilor câmpului, devenit mai târziu zeul războiului, a avut de la început drept animal consacrat lupul, acesta apărând în diverse reprezentări alături de el.

Odhin, zeul suprem din mitologia scandinavă, apare însoțit de doi lupi, Geri și Frekiși. În credințele scandinave, un alt lup, Fenrir a fost cel ce a declanșat lupta dintre zei și giganți, ucigându-l pe Odhin și înghițind soarele. Eclipsele în mitologia scandinavă mai sunt produse și de alți doi lupi, Hati înghițind Luna, iar Sköll soarele, ambii fiind puii lui Fenrir¹. În credințele românești, luna este mâncată de câinii lui Dumnezeu, *căroră lumea le spune vârcolacii, îi trimete să sperie pe Cain și să mănânce partea din lună pe care stă el*². *Vârcolacii care mănâncă luna ar fi doi căței de lup*³.

În mitologia vechilor greci, zeul Apollon, supranumit și Apollon Lykios, apare reprezentat uneori sub formă de lup, aceasta datorită faptului că Leto, mama sa, a fost o femeie-lupoaică⁴. Lupul apare în mitologia greacă și ca o formă a pedepsei olimpiene abătută asupra regelui Acadie, Lykaon. Acesta a oferit la masa dată în cinstea lui Zeus carne de om, faptă ce l-a mâniat pe acesta și l-a transformat pe Lykaon în lup.

Lupoica este considerată un simbol al maternității în mai multe mitologii, fiind frecvente cazurile în care o lupoaică salvează și crește

¹ Victor Kernbach, *Mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 498.

² Tony Brill, *Legende românilor*, vol. I, București, Editura Cultura Națională, 1994, p. 37.

³ Ion Otescu, *Credințele țaranului român despre cer și stele*, București, Editura Paideia, 2002, p. 76.

⁴ *Ibidem*, p. 40.

copii abandonati. Marele rege Cyrus al Persiei a fost alăptat de o lupoaică, ca și frații Romulus și Remus, întemeietorii Romei. Aceștia din urmă au fost crescuți de lupoaica Lupa în peștera Lupercal de la poalele Palatinului, ocrotiți fiind de zeița Luperca.

Zeul Tutyr din mitologia oseto-alană era păstorul lupilor, unii autori considerând că de aici provine și rolul lui Sânpetru din mitologia românească⁵.

Lupul în credințele românești are un caracter ambivalent, dar simbolistica creștină scoțând în evidență mai mult latura negativă, datorită identificării lui Iisus cu mielul, a creștinilor cu turma, preotul fiind păstorul, iar păcătosul oaia răătăcită. Lupul este prezentat de obicei ca fiind rezultatul încercării nereușite a diavolului de imitare a actului dumnezeiesc de creare și insuflare a vieții: „După ce Dumnezeu a făcut omul și dobitoacele ce-i trebuiau s-a apucat dracul să facă și el ceva. A făcut din lut, un lup. Numai iaca vine Dumnezeu care zice dracului: Zi-i să se scoale. Dracul zice: Sai lupe, și mănâncă-l pe Dumnezeu! Lupul nu se scoală. Dumnezeu cere să i-l dea lui că l-ar învia... Dumnezeu se apucă de-l mai cioplește (...) După aceasta Dumnezeu zice lupului: Sai lupe, și mănâncă pe dracu! O dată sare lupu și se dă tot la dracu... cât pe ce să-l mănânce”. I.-A. Candrea consemnează credințe similare privind originea lupului și în folclorul altor popoare, precum bulgarii, albanezii, polonezi, rușii, rutenii, letonienii și suedezii⁶.

Potrivit altei legende lupul apare pe pământ ca un dar divin primit de către Sfântul Petru. În unele variante apariția lupului se datorează neglijenței Sfinților Petru și Andrei, care erau și crescători de oi, dar, plecând ca ucenici ai Domnului, au uitat de câinii lor, care, sălbăticiindu-se au devenit lupi. Sfântul Petru, după moarte, ajungând în cer și aducând-și aminte de câinii lui, „le trimitea la vreme de nevoie mană din cer, care le mai astâmpăra foamea”⁷. Lupul este astfel absolvit de lăcomia sa proverbială: „Fiecare lup, fiecare câțel a lui Sfântul Petru mănâncă numai aceea ce i se dă. Se povestește că Sfântul Petru a poruncit odată unui lup să mănânce un cal. Omul află și ascunde calul, iar lupul se întoarce la Sfântul Petru și-i zise: «Stăpâne, am căutat ce mi-ai hărăzit, dar n-am putut afla», iar Sfântul Petru care știa de vicleșugul omului i-a poruncit: «Du-te și mănâncă pe stăpânul calului». Și lupul

⁵ *Ibidem*, p. 389.

⁶ Ion-Aureliu Candrea, *Iarba fiarelor*, București, Editura Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2001, p. 92.

⁷ Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului*, București, Editura Paideia, 1998, p. 169.

s-a dus și a mâncat pe omul care îndrăznise să se împotrivească poruncilor lui Sf. Petru”⁸. Se crede că atunci când se strâng mai mulți lupi la un loc de urlă, se zice că se roagă lui Sfântul Petru să le rânduiască prada⁹. Sân Andrei cheamă lupii în noaptea de 30 noiembrie, binecuvântându-i pentru reproducere și dându-le dezlegare pentru pradă.

Sfântul Gheorghe este considerat în Suceava *chelar dumnezeiesc* al fiarelor¹⁰, un rol similar având și în Finlanda unde este socotit protector al lupilor¹¹. Sfântul Filip, fratele Sf. Petru și al Sf. Andrei, este și el legat în calendarul popular de lup prin Săptămâna Filipilor (14-21 noiembrie). În această perioadă nu se toarce, femeile nu se piaptână, crezându-se că câte fire de păr trec prin piepteni atâția lupi vor veni să prade, se leagă foarfecele, zicându-se că astfel a fost legată gura lupului, sau se lipește gura sobei pentru a se lipi gura animalului¹².

Omul-lup este prezent în credințele multor popoare europene apărând sub diferite denumiri: *oik* (Albania), *lycanthropos* (Grecia), *loup-garou* (Franța), *hombre lobo* (Spania), *lobisomem* (Portugalia), *omul-lup*, *vâlva lupilor*, *pricolici* (România), *kurtadam* (Turcia), *farkasember* (Ungaria), *vironsus* (Finlanda), *valkolak* (Bulgaria), *vlkodlak* (Cehia, Slovacia), *vovkun* (Ucraina), *vukodlak* (Serbia, Muntenegru, Bosnia, Croația), *wilkołak* (Polonia), *werewol* (Anglia), *werwolf* (Germania) etc.

În zona Zărandului, vâlva lupului este un om, de regulă bărbat, ce poate să se transforme în lup, având și rol de conducător al haitelor de lupi. Pe raza comunei Brazii – Arad mai mulți localnici au relatat o serie de întâmplări ce îl aveau drept protagonist pe unul din consătenii lor, Pascu, ce era considerat a fi *vâlvă la lupii*. Acest om trăia izolat, în deal, unde și-a făcut o colibă mică, nelipită, și o grădină, trăind din vânzarea măturilor. El nu accepta să fie vizitat, iar celor ce treceau pe la colibă le zicea: „Mereți că vin să vă mănce dușmanii mei”. O serie de atacuri ale lupilor asupra animalelor ce aparțineau unor oameni certați cu acest om, animale aflate chiar în centrul satului, lângă biserică, au întărit convingerea unor consăteni că bătrânul Pascu ar fi vâlvă a lupilor,

⁸ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*, București, Editura Saeculum I.O., 1997, p. 98.

⁹ Ion-Aureliu Candrea, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 99.

¹¹ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 168.

¹² Narcisa Știucă, *Lupul: simbolică și mitologie*, în „Studii și Comunicări”, tom XVI, Sibiu, 2002, p. 48.

el putând să se transforme în lup dându-se de trei ori peste cap¹³. Un informator din zonă relatează: „Într-o zi, când eram cu încă trei oameni pe un deal, ne oprirăm; deodată au auzit de trei ori un urlat ca de lup, iar la puțin timp după aceia au început să se adune lupii doi câte doi. Aveam pușcă, da mă spărie; atunci o vinit un om călare pe lup; era vâlva lupilor și mi-o zis: «Nu vă temeți, nu vă fac nimic, eu am nebunia asta că trebuie să merg cu ei»”¹⁴.

Oamenii din zonă consideră că această putere de transformare se datorează unui „blestem”, unei „patimi” și pentru a scăpa de acest „blestem” omul respectiv trebuie să-l dea altcuiva. Acest lucru reiese și din una din povestirile culese din Mădrigești – Arad, întâlnită în două variante; în ambele, cel ce este vâlva rămâne recunoscător față de cel ce îl rănește când este metamorfozat în lup, deoarece această rană rupe blestemul¹⁵.

Lupul are un loc aparte în mentalitatea țăranului român, în calendarul popular fiind un număr de 35 de zile consacrate lupului, cele mai importante fiind Filipii (14-21 noiembrie), Sîn Andrei și Sîn Petru de Iarnă, aceste sărbători fiind plasate în perioada de împerechere a lupilor¹⁶.

Lupul se regăsește într-un fel sau altul în diferite momente din viața omului la naștere, în județul Teleorman, dacă moașa credea că noul născutul putea deveni strigoi după moarte se urca cu copilul în brațe pe acoperișul bordeiului sau în spatele casei și striga următorul cântec pentru a distruge puterea strigoiului: „Tu strigoiule, Tu strigoaico / Tu leule, tu leoaico / Tu deochetorule, / Tu deoaceo / Colo să vă duceți, / Acolo să dormiți. / Auziți, lume, că s-a născut un lup pe pământ! / Nu e lup să mănânce lumea, / E lup să muncească și să aibă triste de ea”¹⁷.

Un alt moment în care lupul este invocat ca protector este cel al vindecării copiilor prin intermediul vânzării rituale. Aceasta are loc dacă unui părinte nu-i trăiesc copiii sau sunt bolnavi și se crede că sunt chinuți de diavol. În acest caz, copilului i se schimbă numele de botez prin ritualul magic de vânzare a copilului; chiar dacă numele inițial va

¹³ Cristian Vereș, *Aspecte ale credințelor populare din zona depresiei Gurahonț*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, 2000, p. 312.

¹⁴ Inf. Rusalin Costea, 83 ani, Iacobini – Gurahonț – Arad.

¹⁵ Cristian Vereș, *op. cit.*, p. 312.

¹⁶ Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 49.

¹⁷ Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, București, Editura All, p. 119.

mai figura în acte, acesta nu va mai fi niciodată folosit. În Bucovina și în Ardeal unul dintre frecventele nume de botez căpătate în urma acestei vânzări este Lupu. În țara Moților se crede că purtând aceste nume copiii sunt scutiți de boli și nu se apropie moartea de ei”¹⁸.

Lupul este prezent și în unele cântece funerare, el devenind ghid spre lumea cealaltă: „Iar seama să-ți iei / Că îți va ieși lupul înainte, / Să nu te spăimânte, / Mâna să-ți întinzi, / Bun frate să-ți prinzi, / Că el chiar că știe / Seama pădurilor, / Și a potecilor, / Și a colinelor”¹⁹. Lupul face legătura cu lumea morților și în cultura indigenilor nord-americani, acest motiv regăsindu-se în special la tribul algonkinilor²⁰.

Medicina populară utilizează drept leacuri diferite organe ale lupului, ficatul fiind folosit ca leac pentru oftică, dar și la descântatul de urât, iar părul de lup este folosit la afumat bolnavii, deoarece există credința că lupul are trei peri de drac în frunte. Gâttelejului lupului era folosit în Vâlcea la descântecul de urât. Când cineva răgușește se spune că „a văzut lupul”.

Datorită trăsăturilor sale caracteristice, lupul a pătruns și în lumea proverbelor: „Când ești cu lupii, urla ca lupii (adaptarea la împrejurări), „Lup îmbrăcat în piele de oaie” (om rău și prefăcut), „Vorbești de lup și lupul la ușă” (vorbești despre cineva și acesta tocmai sosește), „A închide lupul în stână” (a aduce singur dușmani), „A mânca ca un lup” (a mânca mult și lacom), „A se arunca în gura lupului” (a fi imprudent), „A avea foame de lup” (a avea foame mare), „A scăpa din ghearele lupului” (a ieși dintr-o situație foarte grea), „Lupul își schimbă părul, dar năravul ba” (sinonim cu năravul din fire nu are lecuire), lupul fiind întruchiparea omului rău, crud, hrăpăreț.

¹⁸ Artur Gorovei, *Datinile noastre la naștere și nuntă*, București, Editura Paideia, 2002, p. 41.

¹⁸ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 168.

¹⁹ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva, 1979, p. 18.

²⁰ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 310.

Abstract

An interesting aspect concerning the folklore created around the wolf is its presence everywhere. Wolves are associated to martial brotherhoods which existed in the early Greek, Persian, German, Scythian, Dacian and Celt societies. The wolf is sometimes considered as a guide, as a brother, some other times negative images of wolves are generated. In the Romanian villages, the wolf seems to produce a kind of magic protection, and as such in the Romanian folk calendar we can find many days dedicated to this animal. In the Transylvanian folklore the werewolf is a person who can transform into a wolf or wolflike creature, and this is almost always due to an evil agent, most probably because of a witch's deeds or a punishment for some specific and grievous sin. Many European countries and cultures influenced by them have stories of werewolves, including Albania (*oik*), France (*loup-garou*), Greece (*lycanthropos*), Spain (*hombre lobo*), Bulgaria (*valkolak*), Turkey (*kurtadam*), Czech Republic/Slovakia (*vlkodlak*), Serbia/Montenegro/Bosnia (*vukodlak*, *вукодлак*), Russia (*vourdalak*, *оборотень*), Ukraine (*vovkun*), Croatia (*vukodlak*), Poland (*wilkolak*), Romania (*vârcolac*, *vîlva lupilor*, *priculici*), Macedonia (*vrkolak*), England (*werewolf*), Germany (*Werwolf*), the Netherlands (*weerwolf*), Portugal (*lobisomem*), Andorra (*home llop*), Hungary (*Vérfarkas* and *Farkasember*), Estonia (*libahunt*), Finland (*ihmissusi* and *virohsusi*), and Italy (*lupo mannaro*).

**UN MUZEU EUROPEAN LA HÂRLĂU – IAȘI:
MUZEUL VIEI ȘI VINULUI**

Marcel LUTIC, Paul IANCU, Ovidiu FOCȘA

În memoria lui Val Condurache

În comunitățile tradiționale ale românilor din Moldova, la fel ca la toate popoarele care au cunoscut viticultura, vinul a fost asociat sângelui și integrat ceremoniilor și riturilor sacre. Colectat și păstrat la început în saci de piele de animal și/sau în vase de lut, vinul era consumat la marile sărbători comunitare, în riturile de trecere sau în momentele obișnuite ale vieții, reprezentând o ofrandă rituală în libațiile destinate cultului strămoșilor. Sursă a extazului mistic, vinul a fost și a rămas (chiar dacă puțin conștientizat) simbolul transformării vegetalului în forță spirituală. Întaiașii noștri aveau o pronunțată tendință de a transforma actele fiziologice, inclusiv băutul, în ritual, astfel putând să acorde respectivelor acte o mare valoare spirituală¹.

Reminiscențe ale unei spiritualități străvechi sunt sărbătorile strâns legate de cultivarea viței de vie, sărbători patronate mai ales de Sfântul Gheorghe și Sfântul Trif sau Trif Nebunul², divinități care, cu siguranță, au înlocuit sau au suprapus altele anterioare creștinismului.

Asocierea cultivării viței de vie și a vinului cu numeroase credințe, tabu-uri, practici magico-religioase, legate fie de rituri de purificare, fie de gesturi apotropaice, a făcut ca realizarea unui muzeu tematic să nu fie doar o simplă expunere a obiectelor, uneltelor și instalațiilor folosite de viticultor în odiseea muncii, ci, mai ales, o amplă cercetare care să evidențieze rolul omniprezent al vinului în viața omului tradițional. Alegând acest principiu metodologic, am dorit ca Muzeul Viei și Vinului din Hârlău să oglindească fidel prezența și

¹ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Humanitas, 1992, p. 48.

² Ivan Evseev, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1999, p. 486; A. Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui N. Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 264-266; I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 464.

rolul acestei străvechi și miraculoase băuturi în viața înaintașilor noștri, de la naștere până la moarte, fie că e vorba de muncă, fie că e vorba de sărbătoare.

Credem că ideea organizării unui astfel de muzeu într-o zonă cu puternice tradiții viti-vinicole a fost salutară. Munca de gândire și realizare a tematicii de principiu, cât și a celei elaborate, amenajarea spațiului în vederea expunerii și panotarea propriu-zisă a fost îndelungată, începând din 2002 și durând până în vara lui 2006. Astfel, Muzeul Viei și Vinului însumează rezultatele unei intense munci de cercetare științifică întreprinsă în Moldova, cu precădere în zonele viticole, de către specialiștii Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași, punând în valoare una dintre cele mai vechi ocupații ale românilor. Structurat pe două nivele (parter și demisol) și „povestit” în 10 săli muzeale, muzeul din Hârlău, gândit după toate regulile muzeografiei și muzeo-tehnicii moderne, adăpostește și teaurizează obiecte ale patrimoniului cultural național din zona Moldovei, de la Vaslui la Rădăuți, de la Huși la Odobești și Panciu, de la Botoșani și Hârlău.

Viticultura din Moldova. Scurtă prezentare

Sacralitatea viței de vie și a vinului este anterioară creștinismului; acest fapt reiese din modul de raportare la vin al dacilor³, dar și din unele credințe ale românilor din Moldova, credințe ce au cu siguranță o vechime mai mare decât creștinismul; potrivit unei astfel de credințe, se spune că trebuia să muncești via 7 ani și să nu te superi, nici să înjuri, chiar dacă te-ai zgâria sau tăia: „Atunci Dumnezeu îți iartă păcatele, te duci drept la cer”⁴.

E cert că viile moldovenești au supraviețuit străvechilor vii dacice. Podgoriile (etimologic, podgorie înseamnă „sub munte”⁵) de altădată arătau cu totul altfel decât cele de azi; pe vremuri, podgoria se confunda adesea cu însăși vatra satului; în vii se găseau butuci seculari, având uneori proporții impresionante. Interesant e și faptul că vița de vie

³ Dan Oltean, *Religia dacilor*, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 99.

⁴ E. N. Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, 1903, p. 901.

⁵ B. P. Hasdeu, *Originile viticulturii la români*, în „Columna lui Traian”, VI/1874, p. 93; Constantin Cihodaru, *Podgoriile de la Cotnari și Hîrlău în economia Moldovei din sec. XV-XVIII*, în „Analele Științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași” (s. n.), sect. III (Științe sociale), a. Istorie, tom. X, an 1964, p. 5.

creștea în preajma pomilor⁶, sintagma „o vie cu pomet” (livezi) revenind adesea în documentele medievale. Viile erau sădite în locuri pustii, locuri dăruite de domn; alteori, pădurile erau defrișate pentru a se planta vița de vie⁷.

În funcție de vârstă și stare, moldovenii numeau via în chipuri diferite; astfel, via până în trei ani era *tânără*, după trei ani era *bună*, *făcătoare* sau *lucrătoare*, cea în putere, fără lipsuri sau goluri se numea *întreagă* sau *bătrână*, *paragina* sau *păragine* fiind via lăsată în părăsire, în timp ce locul de unde a dispărut via era numit *sterp*⁸. Indiferent de nume, toate viile trebuiau îngrădite⁹, altfel puteau fi pierdute. De obicei, mai multe vii erau îngrădite laolaltă, formând astfel o *ogradă*¹⁰.

Potrivit istoricilor, cele mai vechi vii din Moldova au fost în părțile de la vestul Siretului¹¹, primul document în acest sens fiind din 7 ianuarie 1407, document care face referiri însă la realități din timpul domniei lui Petru Mușat (1375-1391)¹². Cei mai vechi proprietari de vii au fost domnii și târgoveții, iar mai apoi boierii și mănăstirile, acestea din urmă adunând din danii domnești și boierești sute de fălci (1 falce = 1,4 ha) de vie, în special în zona Cotnari – Hârlău. Sub raportul calității viilor și vinului, cea mai bună podgorie era, potrivit lui Cantemir, cea de la Cotnari („este mai de soi și mai nobil decât toate vinurile din Europa”¹³), urmând cele de la Huși, Odobești, Nicorești, Greci și Costești¹⁴. Încă din veacul al XV-lea, vinurile Moldovei au fost mult lăudate de călătorii aflați în trecere pe aici¹⁵; de pildă, despre aceleași vinuri de Cotnari, Veranici spunea că „sunt atât de bune la gust și de soi atât de ales, încât nu mai dorești nici vinurile de

⁶ I. C. Teodorescu, *Pe urmele unor vechi podgorii ale geto-dacilor*, București, Editura Agrosilvica, 1964, p. 23.

⁷ Const. C. Giurescu, *Istoricul podgoriei Odobeștilor (din cele mai vechi timpuri până la 1918)*, București, Editura Academiei, 1969, p. 78.

⁸ *Ibidem*, p. 80-81.

⁹ Constantin Cihodaru, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ Const. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 81.

¹¹ Constantin Cihodaru, *op. cit.*, p. 5.

¹² *Documenta Romaniae Historica*, A. Moldova, vol. I, București, Editura Academiei, 1975, p. 29-30.

¹³ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, Editura Minerva, 1973, p. 52.

¹⁴ *Ibidem*, p. 52-53.

¹⁵ N. Al. Mironescu, *Considerații privitoare la geneza și istoricul răspândirii viței de vie pe teritoriul României*, în „Museum – Studii și comunicări de istorie și etnografie” (MSCIE), Golești – Argeș, 1978, p. 294.

Falern și chiar comparându-le îți plac mai mult acestea”¹⁶, iar un ungur, pe la începutul secolului al XIX-lea, recunoștea că în Moldova „sunt vinuri care pentru bunătatea lor pot să se sfădească cu cele ungurești”¹⁷.

„Epopoea” muncii în vie este bine surprinsă de calendarul popular, calendar care a reglat, după repere cosmice, biologice și vegetaționale ancestrale întreaga viață și activitate a înaintașilor noștri până în pragul veacului al XX-lea. Munca în vie nu se putea face oricum; acest fapt derivă din sacralitatea viței de vie, unele legende românești legându-i originea de sângele ce s-a scurs din rana Mântuitorului: „În coastă l-au înțepat, / Din coastă i-au curs / Sânge și apă. / Din sânge și apă / Viță de vie, – poamă; / Din poamă – vin, / Sângele Domnului pentru creștini...”¹⁸.

Datorită importanței de care se bucurau, vița de vie și vinul au fost puse, de multe popoare, sub patronajul unora dintre divinitățile păgâne și sfinții cei mai respectați¹⁹. La români, unul dintre acești patroni este Sfântul Trif, numit și Trif Nebunul, sfânt ținut pe 1 februarie. Nebuneala acestui sfânt, de fapt o divinitate precreștină ce avea printre „atribuții” și stăpânirea viermilor, s-ar trage chiar din ameteala produsă de vin. Acum, în ziua Sfântului Trif, „podgorenii se duc cu preot la vii, de fac sfeștanie viilor, ca să fie roditoare și păzită de grindină și mană”²⁰. De asemenea, se taie butucii de vie²¹.

Din luna martie începeau lucrările efective în vii; ele durau „într-o serie neîntreruptă, de la începutul primăverii și până în pragul iernii. Acestea se aplicau atât asupra solului, cât și asupra vițelor”²². Pământul dintre rândurile de vie pusă, cel mai adesea, pe araci era săpat sau arat de mai multe ori. Se pare că prima operațiune de acest fel avea loc în lunile martie-aprilie, scopul principal fiind acela de a face să crească mugurii; a doua lucrare din vie, desfășurată prin lunile mai-iunie, viza înflorirea viței, iar a treia, din lunile iulie-august, urmărea să grăbească coacerea strugurilor²³.

¹⁶ Gherasim Constantinescu ș. a., *Drumurile viei și vinului în România*, București, Editura Sport-Turism, 1977, p. 14.

¹⁷ Const. Prisnea, *Țara vinurilor*, București, Editura pentru Literatură, 1961, p. 74.

¹⁸ Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului*, București, Socec, 1914, p. 16.

¹⁹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 486.

²⁰ Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, Socec, 1915, p. 19.

²¹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 488.

²² Vasile Chirica, Silviu Văcaru, *Podgorii ieșene*, Iași, Editura Helios, 2002, p. 38.

²³ *Ibidem*.

În timpul acestor munci, alte sărbători și obiceiuri colorau „relația” oamenilor de altădată cu viața de vie. Astfel, pe 23 aprilie, la Sfântul Gheorghe, alt patron al viței de vie la români²⁴, se făceau, iarăși, rugăciuni în vii și la pivnițe²⁵. La Armindenii (1 mai) exista obiceiul destupării butoaielor cu pelinul de mai²⁶. Marea teamă pe care o inspirau joile de după Paști, de regulă primele nouă, se constată și în interdicția de a nu se lucra acum în vii, „ca să nu dea grindină”²⁷. La Sânzieni oamenii ieșeau cu băutură și cu mâncare în dealurile viilor²⁸, această sărbătoare solstițială, în care soarele era în prim plan, având darul de a stimula activitatea din vii. În sfârșit, pe 6 august, la Schimbarea la Față (Probajenii) moldovenii duceau primii struguri copti la biserică; după blagoslovirea lor de către preot, aceștia erau dați de pomană, o cutumă respectată cu strictețe pe vremuri interzicând consumul strugurilor înaintea acestei sărbători²⁹. După cum se observă, la aceste sărbători predominau „riturile de ocrotire și de stimulare a creșterii și rodirii”³⁰.

În același timp, pe lângă obiceiurile și credințele specifice acestor sărbători importante în calendarul viti-vinicol, strămoșii noștri acordau o mare importanță unor mijloace ancestrale de apărare a rodului viei; dintre acestea, amintim obiectele apotropaice de genul căpățânilor de animale, sperietorilor, păsărilor mitico-magice, firelor de ață roșie etc., precum și ofrandele rituale puse la rădăcina viței de vie³¹.

Prin tradiție, recoltatul strugurilor începea după căderea frunzelor, când erau aproape stafidiți³², calendarul popular precizând și o sărbătoare pentru începerea acestei importante munci, anume Ziua Crucii (14 septembrie), sărbătoare numită, în sudul României, și Cristovul viilor³³. Primii struguri erau storși într-un ciubăr, atunci când se vărsa conținutul acestuia în cadă cei prezenți chiuind „ca să fiarbă vinul mai repede” sau „ca să fie vinul tare”³⁴. Îndeobște, primul must

²⁴ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 486.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 488.

²⁷ *Sărbători și obiceiuri*, vol. IV, Moldova, București, Editura Academiei, 2004, p. 356.

²⁸ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 488.

²⁹ *Sărbători...*, p. 355.

³⁰ I. Evseev, *op. cit.*, p. 489.

³¹ *Ibidem*.

³² Vasile Chirica, *op. cit.*, p. 41.

³³ I. Evseev, *op. cit.*, p. 489.

³⁴ *Sărbători...*, p. 355-356.

era dat tot de pomană³⁵. Culesul dura circa o lună de zile, întinzându-se până la Vinerea Mare (14 octombrie), simultan având loc și alte munci în gospodării sau chiar în cramele organizate în vii. Prima operație consta în călcatul strugurilor în lin, călcător, jgheab sau corâtă, niște trunchiuri de copac de mari dimensiuni scobite meșteșugit³⁶. O unealtă des folosită pe vremuri era și mustuitoarea confecționată din crengi de copac³⁷. Adesea, cei care nu aveau teascuri, utilizau zdrobitorile sistem valț³⁸, acestea fiind puse deasupra ciuberelor sau a căzilor.

De obicei, din primii struguri se dădea de pomană, acest lucru făcându-l în special cei care aveau morți tineri³⁹. Uneori, chiar de Ziua Crucii, după culesul viilor sau la călcatul strugurilor, se făcea așa-numita „petrecere a vinului”, participanții bând din vinul vechi⁴⁰. Strugurii erau puși în coșuri împletite din nuiiele de răchită sau în albii de lemn⁴¹. Cei care călcau, de regulă bărbați, trebuiau să urmeze reguli stricte, de la spălatul pe picioare până la neatingerea pământului atât timp cât călcau strugurii; numărul lor varia între doi și șapte, adesea munca fiindu-le însoțită de cântatul din fluier⁴².

Putem afirma cu certitudine că Moldova, asemenea celorlalte țări românești, a avut o puternică tradiție viti-vinicolă; în acest sens, realitățile veacurilor trecute, realități consemnate și în numeroase documente de natură etno-folclorică, sunt de netăgăduit. În tot acest context, nu e de mirare că B. P. Hasdeu a putut afirma despre națiunea română că este „o națiune eminamente vinicolă”⁴³.

Scurt istoric al clădirii

Clădirea în care se află muzeul este situată în orașul Hârlău (aflat la 70 km de Iași, pe drumul spre Botoșani), pe strada Logofăt Tăutu, nr. 7. Construcția datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și se pare că a aparținut unui urmaș al

³⁵ *Ibidem*, p. 355.

³⁶ Gh. Bodor, Melania Ostap, V. Semendeaev, *Viticultura în Muzeul Etnografic al Moldovei*, în **MSCIE**, 1980, p. 470.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Sărbători...*, p. 355.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Vasile Chirica, *op. cit.*, p. 41.

⁴² *Ibidem*, p. 42.

⁴³ B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 95.

logofătului Tăutu. Clădirea este masivă, cu fundație din piatră și are dimensiunile în plan de 19,5 m și 14,65 m. Zidurile portante au grosimi de 70-90 cm și sunt din piatră și cărămidă. Este structurată pe demisol, pivniță cu boltă și parter. Intrarea principală este situată pe fațada de sud și se face prin intermediul unei scări din piatră brută.

În decursul anilor, construcția a suferit unele modificări, dar nu esențiale. Astfel, în 1875 și-a schimbat funcțiunea din reședință boierească în sediu al Oficiului Poștal. Amenajările au fost inițial sumare, cea mai importantă schimbare având loc după cel de-al II-lea război mondial, când în încăperile de la demisol s-au executat pardoseli din beton, turnându-se și un planșeu din același material la trei dintre încăperi, introducându-se astfel și centrala termică. Probabil că în această perioadă au dispărut și sobele, rămânând, în prezent, doar nișele, ocnițele acestora și coșurile de fum.

Construcția și-a menținut această destinație până în 1983, fiind cunoscută de localnici sub denumirea de *Casa Poștei*. Faptul că este monument istoric a atras trecerea clădirii sub jurisdicția Primăriei orașului Hârlău, amenajându-se aici Muzeul de Istorie și Etnografie. Ca muzeu, a trecut, la 22 mai 1990, în subordinea Complexului Muzeal Național „Moldova” din Iași, conform Deciziei nr. 334 a Prefecturii Județului Iași.

Începând din decembrie 1999 au început executarea lucrările de consolidare a structurii de rezistență, scoaterea de sub cota de inundabilitate a demisolului și a pivniței prin crearea unui dren perimetral și luarea măsurilor pentru înlăturarea igrasiei din pereții clădirii. Cu prilejul lucrărilor au fost date la iveală noi spații la demisol (umplute, anterior, cu pământ), demonstrându-se astfel că întregul demisol a fost cândva locuit sau servea drept spațiu de depozitare a alimentelor. Precizăm că finanțarea restaurării a fost suportată în întregime de către Ministerul Culturii și Cultelor.

Circuitul de vizitare

Muzeul Viei și Vinului deține piese de patrimoniu de mare valoare documentară și științifică, fiind structurat pe câteva coordonate etnologice fundamentale. Una din aceste coordonate vizează recuperarea ordinii „de profunzime a obiectelor, legea unei lumi care se destramă sau se transformă radical în momentul actual”⁴⁴.

⁴⁴ Horia Bernea, *Tematica Muzeului Țăranului Român*, în „Revista muzeelor”, nr. 4/1996, *passim*.

Primele trei săli ale muzeului surprind prezența vinului în cadrul celor trei mari rituri de trecere din existența umană: *nașterea cu botezul, nunta și moartea cu înmormântarea*; obiecte originare, precum și sugerarea unor obiceiuri, credințe și practici mitico-magice specifice acestor momente alcătuiesc substanța acestor săli introductive. Pentru fiecare dintre aceste trei rituri de trecere a fost amenajată câte o sală specială. Cele trei săli zugrăvesc preocupările de zi cu zi ale moldovenilor, cu tradițiile și obiceiurile lor, cu credințele și superstițiile legate de viața de vie.

Sala I. Nașterea, copilăria, tinerețea. În intenția organizatorilor, primul contact al vizitatorului cu muzeul s-a dorit a fi o dovadă a „relației” lipsită de echivoc a omului tradițional cu vinul de-a lungul întregii sale existențe, de la cele mai banale până la cele mai importante momente, atât personale, cât și comunitare. Astfel, vinul își face simțită prezența în viața omului tradițional încă din perioada prenatală, fie prin consumarea în mod ritual de către femeile sterpe a unui amestec de plante fierte în vin, fie pentru păstrarea sarcinii; acum, o altă rețetă, încărcată de valențe apotropaice, este pusă în practică de către femeile însărcinate. Expresia muzeografică a acestor practici arhaice s-a făcut prin alăturarea unei căni de vin și a unei cănițe de rachiu cu tulpini de trandafir, frunze de mentă și miez de nucă în cruce.

Următorul moment este recreat prin expunerea unei copăi, amenajată ca pătuț pentru noul-născut, alături de care stă talgerul moașei (din lemn), cu „pupăza” (colacul tradițional) în care sunt înfipite monede, precum și două căni. Din momentul apariției pe lume, noului venit îi va fi marcată întreaga existență de prezența vinului. Sub leagăn sunt amplasate câteva obiecte puse acolo în întâmpinarea ursitoarelor, printre care și o oală cu vin care demonstrează că această licoare îl va însoți pe cel născut toată viața. Este motivul pentru care următoarea expresie muzeografică se articulează în jurul unui manechin înveșmântat în port de copil, având la picioare un tortar și un ulcior de vin, ansamblu care ilustrează practica trimiterii copiilor cu hrană și băutură la lucrătorii din țarină. Straiele tradiționale cu care erau îmbrăcați cei care vegheau pruncul sunt brodate cu motive viticole, struguri sau viță de vie. Până în momentul „lumirii” tânărului, un loc aparte îl are vinul în ritualul împărtășaniei, episod ce este redat prin constituirea unei secvențe muzeografice compusă din potir, busuioc, pristornic, linguriță de împărtășanie și cruce de mână.

Centrul de rezistență al acestei prime săli îl constituie un ansamblu muzeografic ce definește șezătoarea, moment în care munca, snoava, cântecul și jocul se desfășurau în jurul ulcelei de vin. Respectivul ansamblu are drept fundal o scoarță cu motive skeomorfe (vârtelnița). În fața acesteia, pe o masă joasă din lemn, cu trei picioare, înconjurată de șase scaune cioplite, se află un fus, un fluier, câni de vin, câteva măciulii de usturoi și un foarfece legat la gură cu sfoară de cânepă. Prezența foarfecelui legat la gură și a măciuliilor de usturoi pe masa șezătorii surprind un alt obicei însoțit de băutură – Păzitul ritual al usturoiului în noaptea de Sfântul Andrei. În această noapte, fetele mari dădeau un ulcior cu vin și colacul unui băiat pe care îl alegeau dintr-un grup de flăcăi.

Sala a II-a. Nunta. În „camera nunții”, mireasa și mirele sunt îmbrăcați în costume tradiționale; lângă cei doi se află vornicul de masă care are în mână o ploscă cu vin și invită sătenii la masa cea mare. În esență, așa arată sala destinată nunții.

Ca rit de trecere ce asigura stabilitatea și, mai apoi, continuitatea neamului, nunta nu putea să nu fie asociată cu vinul, băutura miraculoasă care asigură, în anumite condiții rituale, legătura cu strămoșii noștri și Divinitatea. Nunta era și este încă preludiul, condiția necesară perpetuării speciei umane; în acest context, vinul, cu ale lui puteri fecundante și transformatoare⁴⁵, trebuia neapărat să aibă un rol important în „scenariul” nunții. În această sală este sugerat modul în care vinul marchează nunta arhaică; obiectele tridimensionale din patrimoniul Muzeul Etnografic al Moldovei, obiecte folosite în cadrul nunții sau care au o legătură intrinsecă cu viața tinerei familii, fotografiile de epocă și textele despre rolul vinului în timpul nunții, au ca scop recrearea, cu mijloace specifice muzeologiei, ambianței unei nunți tradiționale. Precizăm că vinul era, în cadrul momentelor premergătoare nunții, o garanție de participare la acest eveniment; astfel, chemătorii aveau de obicei asupra lor o ploscă cu vin sau o sticlă din lut din care „cel chemat la nuntă trebuia să bea (...). Era semnul că va veni la nuntă”⁴⁶.

Principalele momente ale nunții sunt surprinse muzeal prin intermediul câtorva obiecte reprezentative: lada de zestre (cu mai multe textile de interior tradiționale, textile ce însoțeau, de regulă, lada de zestre), o scoarță cu motive florale, un costum de mire și unul de

⁴⁵ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 486.

⁴⁶ *Sărbători...*, p. 77.

mireasă din zona Iași, un stâlp de pat încifrat cu o ornamentică și simboluri special utilizate la întemeierea unei noi familii, un băț (toiag) de vătăjel, podoabe specifice, năframe, batiste și prosoape folosite frecvent la nunțile de altădată, instrumente muzicale tradiționale, iar, printre toate aceste obiecte, câteva imagini care arată rolul vinului, a băuturii în general, în cadrul nunții.

Sala a III-a sugerează ritualul morții, aici fiind expuse obiecte folosite de sute de ani de țărani din Moldova pentru a-și îngropa morții. Comunitățile arhaice privesc moartea ca pe un nou început. Familia, neamul, se compun deopotrivă din trăitorii pe pământ și din cei plecați dincolo. Periodic, granița dintre cele două lumi devine permeabilă, permițând sufletelor celor dragi întoarcerea acasă (Anul Nou, Joia Mare etc.).

Reprezentarea acestor momente în registru muzeografic, mai cu seamă urmărind prezența vinului în acest context, a fost o operațiune cel puțin dificilă. Deși recuzita nu lipsește, riturile funerare se particularizează în primul rând prin dimensiunea spirituală a acestora.

Pentru a ilustra practicile de ușurare a chinurilor morții au fost expuse jugul acoperit cu o pernă (această practică, atestată pe un larg areal, face trimitere la „unirea cu pământul” și boii psihopompi). Pe un perete alăturat, pe o scoarță din Mândrești – Botoșani, apare pomul de înmormântare și pasărea suflet; aceste motive decorative sunt în legătură directă cu credințelor potrivit cărora, după moarte, sufletul omului se preface în pasăre. Apoi, sunt expuse moșoaițele din care se dădea de pomană vin; lângă acestea niște țesături populare amintesc de cele 24 de poduri sau punți.

Elementul central al sălii îl reprezintă crucea de piatră din cimitirul vechi de la Tansa – Iași, piesă de mare expresivitate muzeologică. Priveghiul, moment de solidaritate comunitară și ultimă petrecere cu defunctul, este reprezentat prin două măști de priveghi din zona Vrancea. Nu lipsesc toiagul de înmormântare, obolul sau dulapul pentru pomeni, ornamentat cu semnul crucii, câinii psihopompi și prevăzut cu fereastra sufletului.

Sala a IV-a. Unul dintre cele mai importante popasuri pe drumul vinului era *hanul* (ratoșul). Era locul unde se întâlneau drumeții de tot felul, locul unde limbile se dezlegau cu ușurință în jurul ulcelelor și cânilor de vin, unde se puneau la cale tot felul de afaceri. Pentru reconstituirea muzeografică a hanului s-au folosit o masă cu picioarele capră, o poliță cu măsuri pentru băutură (oca, țoi etc.), piese de

harnașament, potcoave, tarniță, scară de șa, bici. Imaginea drumețului este completată de traiste și desagi puse în băț și piese de port. Pe masă sunt așezate câni de vin și de rachiu, câteva monede, iar, pe perete străchini și ștergare. Mai pot fi văzute de către vizitatori sipete pentru transportul valorilor, măsuri pentru lichide, desăgi și straie tradiționale pentru bărbați și femei, butoiașe, câni și nelipsita ploscă din care se turna vinul sau se transporta. Un loc special în cadrul acestei săli îl ocupă mijloacele de transport și de păstrare a vinului, prin intermediul acestora vizitatorii putându-și imagina străvechile „drumuri ale vinului”: din cramă în pivniță, din pivniță în piață, târg, iarmaroc sau chiar peste hotarele țării.

Hanul era amplasat întotdeauna la răscruce de drumuri, pentru ca cei care erau plecați de acasă să se odihnească, să mănânce și să bea. Pe un perete al muzeului se află firma hanului de la Zlodica – Ceplenița – Iași, firmă reprezentată pe o coasă din secolul XVII, lângă o frigare făcută din sabia haiducului Pantelimon de la Scobinți – Iași. Transportul vinului se făcea pe vremuri fie în butoaie de capacitate mică așezate pe tarnițe, în spatele cailor sau a asinilor, fie în care mari, trase de boi, atunci când cantitatea era însemnată. Un mijloc intermediar de transport era căruțul de dimensiuni medii, tras de om. Un astfel de căruț, încărcat cu un butoiaș și o balercuță, constituie ansamblul ce ilustrează în muzeu acest aspect din drumul vinului.

În prelungirea acestei săli, vizitatorii iau cunoștință cu „universul domestic” al țăranului, *sala a V-a* găzduind un *interior tradițional* din sub-zona Hârlău. În jurul colțului cu vatră, punctul central al interiorului, se regăsesc celelalte „colțuri” specifice interioarelor de altădată: colțul cu pat (de odihnă), cel cu masă (de reprezentare) și cel pentru păstrarea vaselor și a alimentelor. Desigur, mobilierul, țesăturile și cusăturile, precum și ceramica dau o notă distinctă acestui interior cu valențe preponderent viticole. Ca mai toate interioarele, și interiorul reconstituit în Muzeul Viei și Vinului poartă amprenta puternică a opiniei comunității cu privire la „ce trebuie să cuprindă” și „cum trebuie să fie amenajat”. Prezența textilelor, majoritatea din satele învecinate Hârlăului, constituie și aici o caracteristică foarte vizibilă, conferind căldură și bun gust întregului ansamblu. Interiorul mai cuprinde, alături de obiecte din lemn, metal sau alte materiale, un inventar bogat de vase din lut, precum oale folosite la vatră pentru prepararea sau încălzirea alimentelor, chiupuri, urcioare, câni, străchini, blide, taiere, oale și

căni de diferite mărimi, urcioare, borcane decorate ș.a. De-a lungul grinzilor sunt așezate din loc în loc buchete de busuioc, ceea ce constituie o caracteristică a majorității interioarelor moldovenești.

Incursiunea în lumea viticulturii moldovenești continuă la demisolul clădirii; pe o scară din lemn se ajunge în *sala a VI-a*, aici regăsindu-se o parte din inventarul unei *crame din vie*. Des întâlnită, până în urmă cu 50 de ani, la podgorenii din Moldova centrală, cu precădere în zonele Huși și pe platformele viticole ale Prutului, crama din vie era construcția care deținea atât rolul de adăpost de noapte al țaranului, în perioada rodului, cât, mai ales, acela de depozitar al inventarului de unelte, instalații, recipiente utilizate la munca în vie. În urma cercetărilor de teren întreprinse de specialiștii Muzeului Etnografic al Moldovei s-a putut documenta faptul că acest tip de construcție a dispărut odată cu cooperativizarea agriculturii, în anii '50 ai veacului XX. În urma retrocedării podgoriilor, la începutul anilor '90, crama din vie și-a făcut din nou apariția în anumite zone viticole ale Moldovei, având același rol străvechi.

Pentru reconstituirea interiorului cramei, specialiștii muzeului au ales intenționat un spațiu aflat la demisolul clădirii. Acest spațiu s-a recomandat atât prin dimensiunile sale, cât și prin deschiderile pe care le prezintă pe două dintre laturi, permițând astfel vizitatorului să vadă, din diferite unghiuri, inventarul de obiecte din interior. Acesta cuprinde, ca orice cramă din vie, unelte necesare lucrului în vie, unelte și obiecte folosite la culesul strugurilor (coșărți, coșuri etc.), obiecte folosite la zdrobirea strugurilor (zdrobitori) și recipiente pentru păstrarea mustului și a vinului (butoaie de diferite capacități, balercuțe, dejă, pâlnii din lemn, fierbătoare, cepuitoare etc.). Menționăm că, special pentru acest muzeu, au fost achiziționate câteva obiecte dintr-o cramă din județul Vaslui.

Sala a VII-a este destinată „*muncilor și credințelor*”. Aici sunt expuse puținele unelte folosite în vie (chitonogul, furca mare și cosorul), prin procedee muzeologice aparte fiind prezentate vizitatorilor câteva din mulțimea de obiceiuri și credințe din calendarul viticol. În această sală, mai mult ca în altele, este evidențiată strânsa legătură care a existat între munca în vie și nenumăratele credințe și superstiții ce înconjurau vița de vie și produsul ei⁴⁷. Punctul central în jurul căruia gravitează sala

⁴⁷ Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, *passim*.

este reprezentat de un cap de cal și de coliba paznicului de vie. Desigur, texte explicative și imagini sugestive completează această temă, altfel destul de greu de tratat din punct de vedere muzeo-tehnic. Tot în acest spațiu expozițional poate fi admirat un teasc mai rar întâlnit, e vorba de teascul pe roți; acesta era închiriat de către proprietar celor care dețineau vii, dar care nu aveau un asemenea teasc; acesta era transportat direct în podgorie și folosit imediat după zdrobire; apoi chiriașul își onora „contractul de închiriere” în natură, plătind o zecime din vinul obținut. Acest teasc era folosit îndeobște în locurile unde proprietarii dețineau suprafețe mici cu vie, astfel încât nu era justificat ca fiecare gospodar să dețină un teasc.

Reamintim că uneltele de lucrat în vie sunt, în general, cele utilizate în agricultură, adică sapa, hârlețul sau furca⁴⁸. Unelte mai deosebite, destinate exclusiv folosirii în vii erau chitonogul (chitanogul) pentru araci, cosorul pentru ciuntitul vârfurilor și răritul frunzelor (înlocuit în timp de foarfece⁴⁹), uneori o sapă mare, deosebită de cele obișnuite, gheara, unealtă folosită la păpurit, gripca, o răzătoare lată de fier cu mâner de lemn⁵⁰, și copcitorul pentru „degajarea pământului din jurul butucului”⁵¹. Un obiect exotic, utilizat de către paznicii viilor de altădată, era cornul de ceramică, asemănător celui de vânătoare⁵²; un astfel de corn din ceramică neagră poate fi văzut în Muzeul Viei și Vinului.

Holul de la demisol, considerat *sala a VIII-a*, adăpostește *instalațiile tehnice* utilizate la tescuirea strugurilor. Cele cinci teascuri din colecția Muzeului Etnografic al Moldovei, de mare valoare prin ingeniozitatea și valoarea lor, oferă vizitatorilor o mini-tipologie elocventă. Păstrate în crame sau folosite direct în vii, aceste instalații, esențiale pentru obținerea vinului, ajută privitorii să-și contureze o imagine cât mai completă asupra viticulturii din Moldova. Au fost astfel ilustrate elocvent modalitățile arhaice de presare a strugurilor.

Teascul cu pene orizontale (de la Oneaga – Botoșani) este un obiect de referință pentru acest tip străvechi de instalație, care abia a

⁴⁸ Gh. Bodor, *op. cit.*, p. 470.

⁴⁹ I. Vlăduțiu, *Etnografia românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1973, p. 183.

⁵⁰ Const. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 115.

⁵¹ Violeta-Veturia Bazarciuc, *Câteva date cu privire la istoricul viticulturii în zona Hușilor și a instrumentarului viticol*, în **MSCIE**, 1978, p. 399.

⁵² *Ibidem*, p. 473.

mai putut fi documentat în lucrările de specialitate⁵³. Folosite frecvent în antichitatea greco-romană, aceste teascuri, după o carieră milenară, au încetat să mai fie utilizate. Teascul cu grindă orizontală și șurub (de la Cotu Miculinți – Botoșani) este o altă piesă expusă. Prin comparație, această piesă face trimitere la tipurile asemănătoare din Transilvania, subliniind puternicele interferențe dintre cele două provincii românești. Teascul cu un șurub central din lemn este tipul care s-a impus până astăzi, modificarea principală privind înlocuirea șurubului din lemn cu unul de fier. Un alt tip de teasc din lemn, cel cu două șuruburi laterale, impresionează prin masivitatea „broaștelor” și a mesei, dar și prin eleganța și precizia execuției șuruburilor, confecționate fără strung, doar prin crestare. Obiecte asemănătoare încă se mai află în uz pe Valea Telejnei – Vaslui.

Sala a IX-a este consacrată unui meșteșug conex viticulturii, *butnăritul* sau *dogăritul*. Dată fiind importanța acestui meșteșug, apărut și dezvoltat mai cu seamă datorită viei și vinului, într-un muzeu dedicat viticulturii nu putea lipsi ilustrarea meșteșugului dogăritului. Vizitatorii pot regăsi multe dintre uneltele dogarului, dar și unele recipiente de lemn necesare depozitării, conservării și transportului vinului: butoaie, butoaieșe, fedeleșe, ciubere, balerci ș.a. Este reprezentată, evident cu mijloace muzeale, o butnărie așa cum era în secolul al XVII-lea, asta pentru că au fost găsite uneltele folosite de meșterii butnari din acea perioadă: buturuga, barda, scăunoaia unde era prinsă și prelucrată doaga, căzi, butoaie, precum și un banc de dulgherie. În „atelier” sunt ilustrate atât fazele de prelucrare a butoaielor (confecționarea doagelor și a cercurilor, montarea doagelor, focăritul, gărdinăritul, confecționarea și montarea fundului), cât și expunerea uneltelor și instalațiilor folosite de butnari: topor, bardă, bedreag, mai, pene, ferăstrău, cuțitoaie, gealău, masa, păpușa, șabloanele, șurubul pentru strâns doage, compasul, gărdinarul etc. Spațiul expozițional restrâns destinat butnăritului nu a permis expunerea principalelor produse (căzi, butoaie etc.), care au mari dimensiuni. De aceea s-a optat în special pentru etalarea unor obiecte de dogărie mică.

Sala a X-a, ultima a muzeului, este destinată unui alt meșteșug care avea multiple legături cu viticultura, e vorba de *olărit*. Pe vremuri, oalele de pământ (bărdăcile sau cănille) erau folosite cel mai adesea la băutul vinului, inclusiv de către boieri și domni. De altfel, versurile unui

⁵³ N. Al. Mironescu, C-tin Iliescu, *Cu privire la inventarul viticol tradițional – călcătoarea și teascul*, în „Sesiunea de comunicări științifice a Muzeelor de Etnografie și Artă Populară”, București, 1969, p. 181-198.

cântec popular sunt edificatoare: „La pământ cu talpa goală / Vinul vechi se bea din oală”.

Reunind cele trei mari grupe ale ceramicii populare, ceramica neagră, roșie smălțuită și nesmălțuită, sala a X-a prezintă un vast repertoriu de forme, determinat atât de tehnicile de lucru, cât și de utilitatea pieselor adaptate diferitelor necesități casnice: oale, străchini, talgere, căni, ulcioare, lăptare, chiupuri, fierbători pentru vin. Sala debutează cu un sector dedicat ceramicii arheologice. Evident, referința principală este făcută asupra civilizației geto-dace. În aproape toate centrele de olărit din Moldova s-au lucrat vase speciale destinate oficerii unor datini strămoșești. Din această categorie surprind plăcut vizitatorii tradiționalele moșoaice realizate la Poiana Deleni – Iași, din ceramică neagră, și la Zgura – Vaslui, din ceramică roșie nesmălțuită, decorate prin pictare cu var, precum și oale de moși de forme diferite, ce se dădeau de pomană, pline cu vin sau cu diverse mâncăruri rituale.

Partea principală a sălii X este rezervată pieselor ceramice ce formează inventarul viticol, aceste piese fiind foarte numeroase ca tipologie. Din multitudinea de forme pentru capacitate se remarcă cu precădere recipientele pentru ținut băuturi și vasele pentru băut, un loc special ocupând „urcioarele”. De forme și mărimi variate, ele alcătuiesc, alături de oțetare, cele mai caracteristice forme ceramice românești, păstrate după foarte vechi tradiții. În afara cănilor pentru servit vinul, în expunere mai sunt și păhărele de țuică, ceșcuțe miniaturale, ulciorușe pentru consumul rachiului și a țiucii produse la Tansa și Poiana Deleni – Iași.

O altă parte a sălii este rezervată prezentării unui atelier de olar. În finalul mini-expoziției dedicate olăritului s-a optat pentru ilustrarea renumitului centru de ceramică neagră de la Poiana Deleni – Iași. Aflat în apropierea orașului Hârlău, la o distanță de 15 km, centrul de ceramică de la Poiana s-a făcut remarcant în timp printr-un olărit de foarte bună calitate, ce a păstrat multă vreme tradiția preistorică a ceramicii negre din *La Tène-ul* dacic. Nota caracteristică a acestui tip de ceramică este bombarea accentuată a pântecelui vaselor, indiferent de destinația lor. Separat sunt expuse și cunoscutele moșoaice de 0,5-1 l, măiestrit lucrate și ornamentate cu var, prin închistrire, cu paiul ori cu trestia, de renumiți olari din Poiana, precum Toader Nica și Andrei N. Gheorghe.

*

Socotim că cei care se vor încumeta să treacă pragul acestui original muzeu își vor face o imagine cât mai exactă asupra acestei străvechi ocupații a locuitorilor Moldovei, astfel încât, atunci când vor duce o ulcică de vin la gură, își vor aminti cu încântare și emoție de ceea ce au văzut în târgul Hârlăului! Fiind unic în Moldova cu acest profil, îndrăznim să afirmăm că Muzeul Viei și Vinului este o instituție de talie națională, ba chiar europeană, și așteptăm ca pragul acesteia să fie pășit de către toți cei doritori de cunoaștere și de frumos; cu toții vor putea cunoaște inegalabile mărturii materiale și spirituale lăsate nouă moștenire de către strămoși.

Astfel, suntem convinși că publicul vizitator, prin mai buna integrare a acestui original muzeu în circuitul turistic intern și internațional (printr-un marketing muzeal activ care să presupună activități precum: crearea unui site aparte pe site-ul Complexului Muzeal Național „Moldova” din Iași sau măcar crearea unei secțiuni speciale în cadrul celui deja existent, utilizarea altor mijloace de promovare electronică, folosirea unor materiale promoționale moderne și atrăgătoare, o bună relație cu mass-media, montarea unor indicatoare vizibile la intrările principale din Hârlău, pe drumul european E 85, în Târgu Frumos, dar și în Botoșani, un parteneriat special și constant cu agențiile de turism din Iași și București, degustări de vin care s-ar putea transforma în momente de neuitat, un eventual Festival anual al Vinului ș.a.), va avea prilejul să cunoască particularitățile specifice acestei ocupații străvechi a românilor din Moldova.

Oricum, în scurtul timp trecut de la deschiderea Muzeul Viei și Vinului acesta a organizat deja câteva manifestări aparte, iar expoziția de bază a avut parte de aprecieri elogioase atât din partea specialiștilor, a mass-mediei, cât și a publicului vizitator (în acest sens, textele din Anexă sunt edificatoare), muzeul din Hârlău tinzând să devină, pe bună dreptate, un adevărat centru cultural local și regional. Credem că Muzeul Viei și Vinului, deși unul relativ mic și izolat, are mari șanse să supraviețuiască cu succes în această epocă agitată, putând fi încadrat, potrivit sintagmei lui Kenneth Hudson, în categoria muzeelor „cu șarm”⁵⁴.

⁵⁴ Kenneth Hudson, *O istorie socială a muzeelor*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 82.

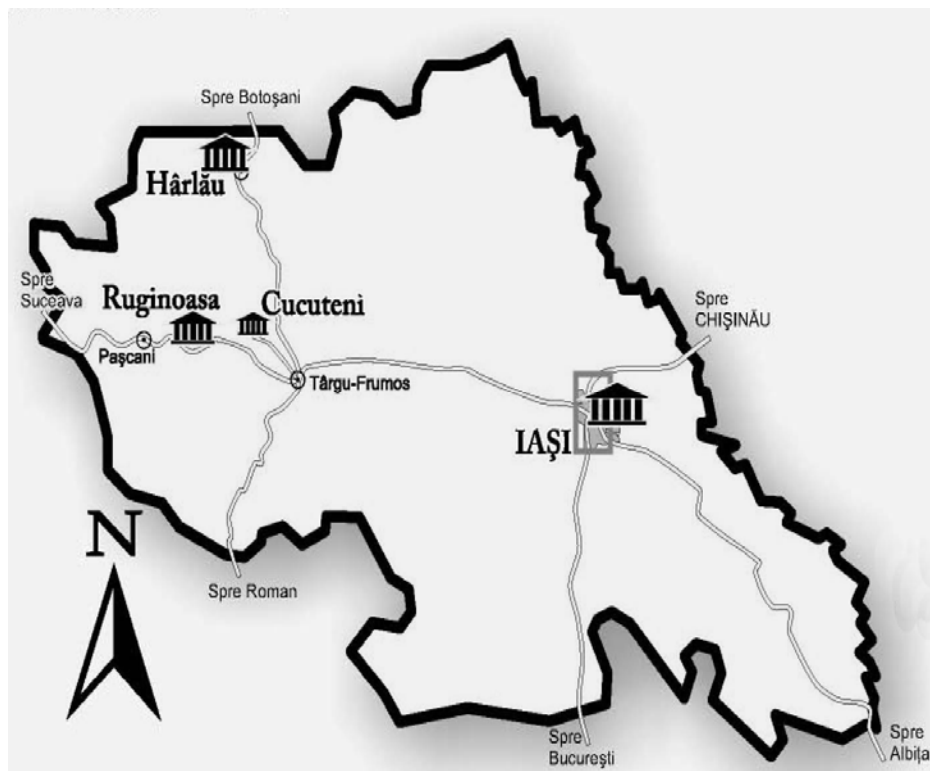
Résumé

Compte tenu de l'association de la culture de la vigne et du vin à de nombreuses croyances, tabous, pratiques magiques – religieuses, liés soit à des rites de purification, soit à des gestes apotropaïques, la réalisation d'un musée thématique n'est pas une simple exposition des objets, outils et installations utilisés par le viticulteur dans l'Odyssée du travail, mais surtout une vaste recherche qui met en évidence le rôle omniprésent du vin dans la vie de l'homme traditionnel. Choissant ce principe méthodologique, on a voulu faire en sorte que le Musée de la Vigne et du Vin de Hârlău – Iași soit un miroir fidèle de la présence et du rôle de cette ancienne et miraculeuse boisson dans la vie de nos ancêtres, de la venue au monde jusqu'à la mort, qu'il s'agisse soit du travail, soit de la fête. De la sorte, le Musée de la Vigne et du Vin présente les résultats d'un intensif travail de recherche scientifique entrepris à travers la Moldavie, surtout dans les zones viticoles, par les spécialistes du Musée Ethnographique de la Moldavie, mettant ainsi en valeur l'une des plus anciennes occupations des Roumains de Moldavie. La création de la thématique de principe et aussi de la thématique élaborée, l'aménagement de l'espace pour l'exposition, et la réalisation proprement dite de l'espace ont requis une longue période de temps, qui s'est étendue de 2002 jusqu'à l'été 2006.

Après quelques considérations introductives concernant le rôle extrêmement important du vin dans la vie de l'homme archaïque, le matériel fait une courte présentation de la viticulture de Moldavie, présentation documentée par les documents historiques, mais aussi par ceux de nature ethno-folklorique. Les auteurs ont par la suite passé en revue l'historique du bâtiment qui abrite le musée et qui est situé rue Logofăt Tăutu, no 7. La construction date de la fin du XVIII^{ème} siècle – début du XIX^{ème} et semble avoir appartenu à un successeur du chancelier Tăutu.

Le Musée de la Vigne et du Vin détient des objets de patrimoine de grande valeur documentaire et scientifique, étant structuré selon plusieurs coordonnées ethnologiques fondamentales. L'exposition est constituée selon les deux niveaux du bâtiment (rez-de-chaussée et sous-sol), étant «racontée» en 10 salles de musée. La présentation du circuit de visite est réalisée par la mise en évidence de quelques aspects plus importants des 10 salles. La première salle, située au rez-de-chaussée, familiarise le visiteur avec la liaison entre le vin et la naissance, l'enfance et la jeunesse de l'homme; la deuxième salle met en évidence le rôle de l'homme dans le deuxième grand rite de passage, c'est-à-dire les noces, et dans la troisième salle on suggère les interférences du vin à la mort et aux funérailles; la quatrième salle reconstitue l'atmosphère d'une auberge, l'un des plus importants arrêts sur la voie du vin; continuant cette salle, les visiteurs rencontrent dans la cinquième salle l'«univers domestique» du paysan, tel qu'illustré par un intérieur traditionnel de la sous-zone de Hârlău; l'incursion dans l'univers de la viticulture traditionnelle moldave continue au sous-sol du bâtiment, et suivant une escalier en bois les visiteurs arrivent dans la sixième salle, où se retrouve une partie de l'inventaire d'une cave à vin; la septième salle est censée illustrer «les travaux et les croyances», et le hall du sous-sol, utilisé en tant qu'huitième salle, abrite les installations techniques utilisées pour presser les raisins, alors que la neuvième salle est consacrée à un métier connexe de la viticulture, la réalisation des tonneaux et des douves, et la dixième et dernière salle du musée présente un autre métier à multiples liaisons avec la viticulture, à savoir la poterie.

L'étude fournit aussi des annexes très utiles, telles la carte du département de Iași (avec la position exacte de la ville de Hârlău), le plan de l'exposition, quelques impressions et opinions de spécialistes très connus dans le domaine mais aussi de visiteurs avisés, et à la fin des images de l'inauguration du Musée, de l'exposition permanente et aussi des manifestations organisées en 2006 et 2007.

*ANEXE***HARTA JUDEȚULUI IAȘI**

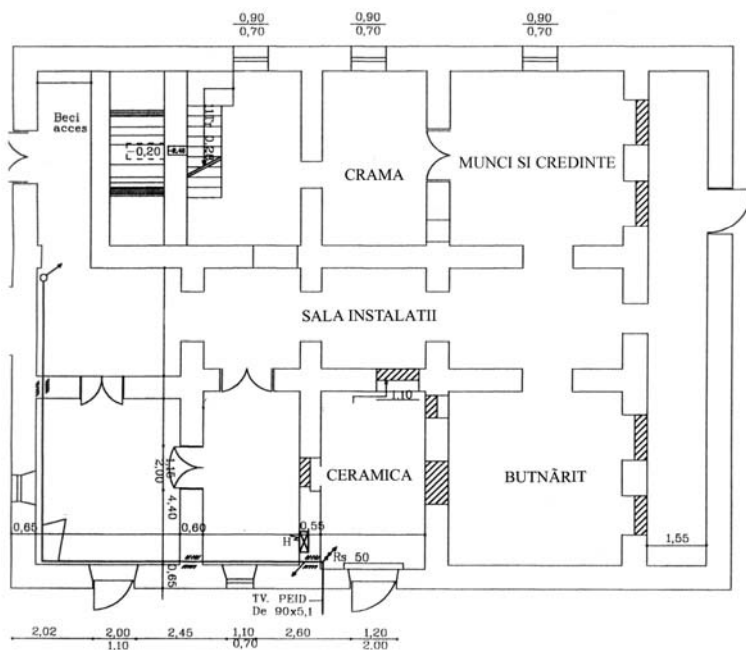
Architectural floor plan of the first floor. The plan includes the following rooms and features:

- Staircase (S)**: Located in the upper left corner.
- Interior Vineyard Zone (INTERIOR ZONĂ VITICOLĂ)**: A large rectangular area in the upper center.
- Hall (HANUL)**: A large rectangular area in the upper right.
- Temporary Exhibition Hall (SALĂ EXPOZITII TEMPORARE)**: A large rectangular area in the center.
- Office (BIROU)**: A rectangular area in the lower left.
- Mortuary (MOARTE)**: A rectangular area in the lower center-left.
- Wedding Hall (NUNTĂ)**: A rectangular area in the lower center-right.
- Birth Hall (NASTERE)**: A large rectangular area in the lower right.

Dimensions and other markings:

- Top dimensions: 0.95, 0.95, 0.95, 0.95 (repeated across the top).
- Left dimensions: 1.65, 1.65, 1.65, 1.65 (repeated along the left wall).
- Right dimensions: 1.65, 1.65, 1.65, 1.65 (repeated along the right wall).
- Bottom dimensions: 0.66, 3.75, 0.59, 1.06, 0.57, 1.05, 0.65, 4.60 (along the bottom wall).
- Internal dimensions: 0.20 (near the staircase), 0.60 (near the exhibition hall).
- Entrance (M): Indicated on the left wall.

Parter



Demisol

IMPRESII. OPINII

Aceste străvechi meleaguri românești – pe care viața de vie a nutrit mereu speranțe, idealuri și dragoste de viață, iar vinul, liant, potrivit credinței, între om și divinitate, a fost permanent un aliat al omului în muncă, în luptă și-n iubire de moșie – aceste meleaguri, spuneam, aveau nevoie de un Muzeu al Viei și Vinului, împlinit în exponate grăitoare care să ilustreze deopotrivă legătura vinului cu dumnezeirea, precum și existența noastră pe aceste plaiuri...

Și iată împlinită porunca de suflet românesc într-o instituție muzeală de prestigiu. Îi dorim din toată inima ca, într-un viitor nu prea îndepărtat, să-și capete dimensiunile meritate!

Acad. Valeriu D. Cotea

Muzeul Viei și Vinului din Hârlău este una dintre cele mai frumoase idei puse în practică în România ultimilor ani. Aici au fost puse laolaltă imaginație, forța tradiției, Memoria, generozitate, spirit practic și o mare răspundere civică. Astfel, un conac medieval care a supraviețuit ca prin minune, a ajuns să reprezinte o atracție culturală și un semn de identitate. Felicitări!

Principele Radu

O plăcută surpriză să poți parcurge un arhaic „drum al vinului” din viața oamenilor de pe aceste meleaguri, prin intermediul unei excelente scenografii muzeografice. Felicitări colegilor noștri pentru patrimoniul ce-l dețin, pentru expunerea modernă și pentru devoțiunea profesională de care dau dovadă! Urăm acestui „tânăr” vlăstar al muzeografiei etnografice românești viață lungă, dezvoltare armonioasă și o accentuată prezență în conștiința comunității.

*Dr. Doina Ișfănoni – director științific al
Muzeului Național al Satului București*

Felicitări celor care au trudit la restaurarea acestui monument, la realizarea acestui muzeu și la recuperarea, pentru posteritate, a unor bunuri de valoare excepțională pentru patrimoniul cultural național și... universal! Susțin ideea altor vizitatori că aici este bine să se facă și niște

degustări și chiar desfaceri de produse viticole... Mulțumiri pentru tot ce faceți pentru cultura românească!

Mihai Gorgoi – Inspector șef în Ministerul Culturii și Cultelor

Cu mii de mulțumiri pentru disponibilitatea de a organiza la muzeu o parte a manifestării științifice „Zilele francofoniei”, ediția a XIII-a. Un muzeu de talie europeană care merită cunoscut în România și în străinătate!

Prof. univ. dr. Marina Ionescu, Șef al catedrei de Limbă și Literatură Franceză, Univ. „Al. I. Cuza” Iași

Felicitări celor care au contribuit la realizarea acestui splendid muzeu; am regăsit aici, cu încântare, ceva din spiritul lui Bernea, de la Muzeul Țăranului Român! Mulțumesc!

Prof. univ. dr. Elena-Brândușa Steiciuc

Very interesting and unique. I have visited wine aveas in a number of countries twroughout the world. Nowever I have never seen anything comparable to This museum.

R. Bruce Ving, Athens, Georgia, USA

O fascinantă incursiune în universul autentic al sufletului românesc! Un drum nostalgic înspre originile neamului, înspre ceea ce este esența și valoarea! Felicitări pentru această bijuterie de arhitectură, de etnografie și de spiritualitate! Lăudată fie truda celor care au avut ideea și au zidit acest lăcaș al sufletului nostru!

Prof. Mihaela Vornicu, Liceul „V. Alecsandri” din Iași, în numele celor 40 de cadre didactice, de Limba și Literatura Română din Iași care au vizitat acest muzeu

A avut dreptate Sadoveanu: vinul e o doftorie dumnezeiască!

Nicolae Gălățean, Ioan Pinteș și colegii de la Direcția Județeană pentru Cultură Bistrița Năsăud

Muzeul Viei și Vinului m-a impresionat în mod deosebit, atât pe mine, cât și pe colegii mei de clasă. Ne-au plăcut mult obiectele (piesele) cu care era produs vinul și ne-au impresionat costumele populare care erau îmbrăcate în zi de sărbătoare de locuitorii acestor împrejurimi. Este un muzeu foarte drăguț, cochet și curat, care poate întrece orice muzeu din țară. Spun acest lucru pentru că noi, elevii din clasa a IV-a am vizitat și alte muzee care ne-au impresionat, dar acesta le întrece pe toate...

Colectivul clasei a IV-a, Școala Holboca – Iași

Felicitări celor care s-au gândit să întemeieze acest muzeu. Am fost plăcuți impresionati de prezentare.

Turiști din Brașov și Craiova

Felicitări! Ați făcut o treabă excelentă. Face 5 lei biletul nu 1,5 lei. E prea puțin pentru ceea ce am văzut aici.

Turist, Târgoviște

Un gând bun, o impresie frumoasă... dar o sugestie: trebuie să dați să se deguste și vin.

Turist, Iași

O retrăire a unui trecut încărcat de farmec și culoare. O adevărată operă muzeistică slujită cu dăruire și bucurie de d-l prof. Paul Iancu.

Turist, București

Sunt foarte bucuros pentru că am avut ocazia să văd acest muzeu care păstrează aerul după care tânjim astăzi.

Turist, Piatra Neamț

Mă mândresc cu un asemenea muzeu. Unul dintre cele mai frumoase pe care le-am văzut. Felicitări! A meritat atâta muncă.

Turist din Egipt

O impresie plăcută și de neuitat!

Elevii Școlii Nacu, comuna Deleni – Iași

Very nice surprise in Hârlău!

C.A., San Francisco, California, USA

„In vino veritas!” ... cu adevărat ne-am simțit pășind de-a lungul vremurilor, constatând acest adevăr. Felicitări pentru inițiativa de a crea acest Muzeu al Vinului pe aceste meleaguri pline de legendă!

Profesori de la Școala Ion Creangă din Iași

Vă mulțumesc pentru dăruirea cu care păstorii această bijuterie a Hârlăului și a țării!

Prof. Oana Spînu, Hârlău

Unul din cele mai grozave muzee. Excelentă ideea de organizare! Excelentă prezentarea! Felicitări!

Prof. univ. dr. V. Fluture, Iași

Este pentru noi un noroc, o binecuvântare, un neașteptat moment de descoperire a acestui muzeu. Felicitări!

Cadre didactice și elevi ai Școlilor Normale din Iași și Chișinău

Frumos, dar fără vin nu are același farmec. Multe din aceste obiecte se pot vedea și în alte muzee, dar aici au un farmec aparte.

Mihaela Cuțitaru, Iași

ILUSTRAȚII

20 iulie 2006 (Sf. Ilie) – Inaugurarea muzeului





Sala I – Nașterea și tinerețea

Sala II – Nunta





Sala III – Moartea și înmormântarea





Sala IV – Hanul (ratoșul)







Sala V – Interiorul tradițional





Sala VI – Crama



Sala VII – Munci și credințe





Sala VIII – Instalații tehnice





Sala IX – Butnăritul



Sala X - Ceramica



Manifestări culturale
(expoziții temporare, spectacole, seri muzeale etc.)





**UN MUZEU EUROPEAN LA HÂRLĂU – IAȘI:
MUZEUL VIEI ȘI VINULUI**

Marcel LUTIC, Paul IANCU, Ovidiu FOCȘA

În memoria lui Val Condurache

În comunitățile tradiționale ale românilor din Moldova, la fel ca la toate popoarele care au cunoscut viticultura, vinul a fost asociat sângelui și integrat ceremoniilor și riturilor sacre. Colectat și păstrat la început în saci de piele de animal și/sau în vase de lut, vinul era consumat la marile sărbători comunitare, în riturile de trecere sau în momentele obișnuite ale vieții, reprezentând o ofrandă rituală în libațiile destinate cultului strămoșilor. Sursă a extazului mistic, vinul a fost și a rămas (chiar dacă puțin conștientizat) simbolul transformării vegetalului în forță spirituală. Înaintașii noștri aveau o pronunțată tendință de a transforma actele fiziologice, inclusiv băutul, în ritual, astfel putând să acorde respectivelor acte o mare valoare spirituală¹.

Reminiscențe ale unei spiritualități străvechi sunt sărbătorile strâns legate de cultivarea viței de vie, sărbători patronate mai ales de Sfântul Gheorghe și Sfântul Trif sau Trif Nebunul², divinități care, cu siguranță, au înlocuit sau au suprapus altele anterioare creștinismului.

Asocierea cultivării viței de vie și a vinului cu numeroase credințe, tabu-uri, practici magico-religioase, legate fie de rituri de purificare, fie de gesturi apotropaice, a făcut ca realizarea unui muzeu tematic să nu fie doar o simplă expunere a obiectelor, uneltelor și instalațiilor folosite de viticultor în odiseea muncii, ci, mai ales, o amplă cercetare care să evidențieze rolul omniprezent al vinului în viața omului tradițional. Alegând acest principiu metodologic, am dorit ca Muzeul Viei și Vinului din Hârlău să oglindească fidel prezența și

¹ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Humanitas, 1992, p. 48.

² Ivan Evseev, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1999, p. 486; A. Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul sec. al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui N. Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 264-266; I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 464.

rolul acestei străvechi și miraculoase băuturi în viața înaintașilor noștri, de la naștere până la moarte, fie că e vorba de muncă, fie că e vorba de sărbătoare.

Credem că ideea organizării unui astfel de muzeu într-o zonă cu puternice tradiții viti-vinicole a fost salutară. Munca de gândire și realizare a tematicii de principiu, cât și a celei elaborate, amenajarea spațiului în vederea expunerii și panotarea propriu-zisă a fost îndelungată, începând din 2002 și durând până în vara lui 2006. Astfel, Muzeul Viei și Vinului însumează rezultatele unei intense munci de cercetare științifică întreprinsă în Moldova, cu precădere în zonele viticole, de către specialiștii Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași, punând în valoare una dintre cele mai vechi ocupații ale românilor. Structurat pe două nivele (parter și demisol) și „povestit” în 10 săli muzeale, muzeul din Hârlău, gândit după toate regulile muzeografiei și muzeo-tehnicii moderne, adăpostește și teaurizează obiecte ale patrimoniului cultural național din zona Moldovei, de la Vaslui la Rădăuți, de la Huși la Odobești și Panciu, de la Botoșani și Hârlău.

Viticultura din Moldova. Scurtă prezentare

Sacralitatea viței de vie și a vinului este anterioară creștinismului; acest fapt reiese din modul de raportare la vin al dacilor³, dar și din unele credințe ale românilor din Moldova, credințe ce au cu siguranță o vechime mai mare decât creștinismul; potrivit unei astfel de credințe, se spune că trebuia să muncești via 7 ani și să nu te superi, nici să înjuri, chiar dacă te-ai zgâria sau tăia: „Atunci Dumnezeu îți iartă păcatele, te duci drept la cer”⁴.

E cert că viile moldovenesti au supraviețuit străvechilor vii dacice. Podgoriile (etimologic, podgorie înseamnă „sub munte”⁵) de altădată arătau cu totul altfel decât cele de azi; pe vremuri, podgoria se confunda adesea cu însăși vatra satului; în vii se găseau butuci seculari, având uneori proporții impresionante. Interesant e și faptul că vița de vie

³ Dan Oltean, *Religia dacilor*, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 99.

⁴ E. N. Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, 1903, p. 901.

⁵ B. P. Hasdeu, *Originile viticulturii la români*, în „Columna lui Traian”, VI/1874, p. 93; Constantin Cihodaru, *Podgoriile de la Cotnari și Hîrlău în economia Moldovei din sec. XV-XVIII*, în „Analele Științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași” (s. n.), sect. III (Științe sociale), a. Istorie, tom. X, an 1964, p. 5.

creștea în preajma pomilor⁶, sintagma „o vie cu pomet” (livezi) revenind adesea în documentele medievale. Viile erau sădite în locuri pustii, locuri dăruite de domn; alteori, pădurile erau defrișate pentru a se planta vița de vie⁷.

În funcție de vârstă și stare, moldovenii numeau via în chipuri diferite; astfel, via până în trei ani era *tânără*, după trei ani era *bună*, *făcătoare* sau *lucrătoare*, cea în putere, fără lipsuri sau goluri se numea *întreagă* sau *bătrână*, *paragina* sau *păragine* fiind via lăsată în părăsire, în timp ce locul de unde a dispărut via era numit *sterp*⁸. Indiferent de nume, toate viile trebuiau îngrădite⁹, altfel puteau fi pierdute. De obicei, mai multe vii erau îngrădite laolaltă, formând astfel o *ogradă*¹⁰.

Potrivit istoricilor, cele mai vechi vii din Moldova au fost în părțile de la vestul Siretului¹¹, primul document în acest sens fiind din 7 ianuarie 1407, document care face referiri însă la realități din timpul domniei lui Petru Mușat (1375-1391)¹². Cei mai vechi proprietari de vii au fost domnii și târgoveții, iar mai apoi boierii și mănăstirile, acestea din urmă adunând din danii domnești și boierești sute de fălci (1 falce = 1,4 ha) de vie, în special în zona Cotnari – Hârlău. Sub raportul calității viilor și vinului, cea mai bună podgorie era, potrivit lui Cantemir, cea de la Cotnari („este mai de soi și mai nobil decât toate vinurile din Europa”¹³), urmând cele de la Huși, Odobești, Nicorești, Greci și Costești¹⁴. Încă din veacul al XV-lea, vinurile Moldovei au fost mult lăudate de călătorii aflați în trecere pe aici¹⁵; de pildă, despre aceleași vinuri de Cotnari, Veranici spunea că „sunt atât de bune la gust și de soi atât de ales, încât nu mai dorești nici vinurile de

⁶ I. C. Teodorescu, *Pe urmele unor vechi podgorii ale geto-dacilor*, București, Editura Agrosilvica, 1964, p. 23.

⁷ Const. C. Giurescu, *Istoricul podgoriei Odobeștilor (din cele mai vechi timpuri până la 1918)*, București, Editura Academiei, 1969, p. 78.

⁸ *Ibidem*, p. 80-81.

⁹ Constantin Cihodaru, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ Const. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 81.

¹¹ Constantin Cihodaru, *op. cit.*, p. 5.

¹² *Documenta Romaniae Historica*, A. Moldova, vol. I, București, Editura Academiei, 1975, p. 29-30.

¹³ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, Editura Minerva, 1973, p. 52.

¹⁴ *Ibidem*, p. 52-53.

¹⁵ N. Al. Mironescu, *Considerații privitoare la geneza și istoricul răspândirii viței de vie pe teritoriul României*, în „Museum – Studii și comunicări de istorie și etnografie” (MSCIE), Golești – Argeș, 1978, p. 294.

Falern și chiar comparându-le îți plac mai mult acestea”¹⁶, iar un ungur, pe la începutul secolului al XIX-lea, recunoștea că în Moldova „sunt vinuri care pentru bunătatea lor pot să se sfădească cu cele ungurești”¹⁷.

„Epoopea” muncii în vie este bine surprinsă de calendarul popular, calendar care a reglat, după repere cosmice, biologice și vegetaționale ancestrale întreaga viață și activitate a înaintașilor noștri până în pragul veacului al XX-lea. Munca în vie nu se putea face oricum; acest fapt derivă din sacralitatea viței de vie, unele legende românești legându-i originea de sângele ce s-a scurs din rana Mântuitorului: „În coastă l-au înțepat, / Din coastă i-au curs / Sânge și apă. / Din sânge și apă / Viță de vie, – poamă; / Din poamă – vin, / Sângele Domnului pentru creștini...”¹⁸.

Datorită importanței de care se bucurau, vița de vie și vinul au fost puse, de multe popoare, sub patronajul unora dintre divinitățile păgâne și sfinții cei mai respectați¹⁹. La români, unul dintre acești patroni este Sfântul Trif, numit și Trif Nebunul, sfânt ținut pe 1 februarie. Nebuneala acestui sfânt, de fapt o divinitate precreștină ce avea printre „atribuții” și stăpânirea viermilor, s-ar trage chiar din ameteala produsă de vin. Acum, în ziua Sfântului Trif, „podgorenii se duc cu preot la vii, de fac sfeștanie viilor, ca să fie roditoare și păzită de grindină și mană”²⁰. De asemenea, se taie butucii de vie²¹.

Din luna martie începeau lucrările efective în vii; ele durau „într-o serie neîntreruptă, de la începutul primăverii și până în pragul iernii. Acestea se aplicau atât asupra solului, cât și asupra vițelor”²². Pământul dintre rândurile de vie pusă, cel mai adesea, pe araci era săpat sau arat de mai multe ori. Se pare că prima operațiune de acest fel avea loc în lunile martie-aprilie, scopul principal fiind acela de a face să crească mugurii; a doua lucrare din vie, desfășurată prin lunile mai-iunie, viza înflorirea viței, iar a treia, din lunile iulie-august, urmărea să grăbească coacerea strugurilor²³.

¹⁶ Gherasim Constantinescu ș. a., *Drumurile viei și vinului în România*, București, Editura Sport-Turism, 1977, p. 14.

¹⁷ Const. Prisnea, *Țara vinurilor*, București, Editura pentru Literatură, 1961, p. 74.

¹⁸ Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului*, București, Socec, 1914, p. 16.

¹⁹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 486.

²⁰ Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, Socec, 1915, p. 19.

²¹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 488.

²² Vasile Chirica, Silviu Văcaru, *Podgorii ieșene*, Iași, Editura Helios, 2002, p. 38.

²³ *Ibidem*.

În timpul acestor munci, alte sărbători și obiceiuri colorau „relația” oamenilor de altădată cu viața de vie. Astfel, pe 23 aprilie, la Sfântul Gheorghe, alt patron al viței de vie la români²⁴, se făceau, iarăși, rugăciuni în vii și la pivnițe²⁵. La Armindenii (1 mai) exista obiceiul destupării butoaielor cu pelinul de mai²⁶. Marea teamă pe care o inspirau joile de după Paști, de regulă primele nouă, se constată și în interdicția de a nu se lucra acum în vii, „ca să nu dea grindină”²⁷. La Sânziene oamenii ieșeau cu băutură și cu mâncare în dealurile viilor²⁸, această sărbătoare solstițială, în care soarele era în prim plan, având darul de a stimula activitatea din vii. În sfârșit, pe 6 august, la Schimbarea la Față (Probajenii) moldovenii duceau primii struguri copti la biserică; după blagoslovirea lor de către preot, aceștia erau dați de pomană, o cutumă respectată cu strictețe pe vremuri interzicând consumul strugurilor înaintea acestei sărbători²⁹. După cum se observă, la aceste sărbători predominau „riturile de ocrotire și de stimulare a creșterii și rodirii”³⁰.

În același timp, pe lângă obiceiurile și credințele specifice acestor sărbători importante în calendarul viti-vinicol, strămoșii noștri acordau o mare importanță unor mijloace ancestrale de apărare a rodului viei; dintre acestea, amintim obiectele apotropaice de genul căpățânilor de animale, sperietorilor, păsărilor mitico-magice, firelor de ață roșie etc., precum și ofrandele rituale puse la rădăcina viței de vie³¹.

Prin tradiție, recoltatul strugurilor începea după căderea frunzelor, când erau aproape stafidiți³², calendarul popular precizând și o sărbătoare pentru începerea acestei importante munci, anume Ziua Crucii (14 septembrie), sărbătoare numită, în sudul României, și Cristovul viilor³³. Primii struguri erau storși într-un ciubăr, atunci când se vărsa conținutul acestuia în cadă cei prezenți chiuind „ca să fiarbă vinul mai repede” sau „ca să fie vinul tare”³⁴. Îndeobște, primul must

²⁴ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 486.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 488.

²⁷ *Sărbători și obiceiuri*, vol. IV, Moldova, București, Editura Academiei, 2004, p. 356.

²⁸ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 488.

²⁹ *Sărbători...*, p. 355.

³⁰ I. Evseev, *op. cit.*, p. 489.

³¹ *Ibidem*.

³² Vasile Chirica, *op. cit.*, p. 41.

³³ I. Evseev, *op. cit.*, p. 489.

³⁴ *Sărbători...*, p. 355-356.

era dat tot de pomană³⁵. Culesul dura circa o lună de zile, întinzându-se până la Vinerea Mare (14 octombrie), simultan având loc și alte munci în gospodărie sau chiar în cramele organizate în vii. Prima operație consta în călcatul strugurilor în lin, călcător, jgheab sau corâtă, niște trunchiuri de copac de mari dimensiuni scobite meșteșugit³⁶. O unealtă des folosită pe vremuri era și mustuitoarea confecționată din crengi de copac³⁷. Adesea, cei care nu aveau teascuri, utilizau zdrobitorile sistem valț³⁸, acestea fiind puse deasupra ciuberelor sau a căzilor.

De obicei, din primii struguri se dădea de pomană, acest lucru făcându-l în special cei care aveau morți tineri³⁹. Uneori, chiar de Ziua Crucii, după culesul viilor sau la călcatul strugurilor, se făcea așa-numita „petrecere a vinului”, participanții bând din vinul vechi⁴⁰. Strugurii erau puși în coșuri împletite din nuiiele de răchită sau în albii de lemn⁴¹. Cei care călcau, de regulă bărbați, trebuiau să urmeze reguli stricte, de la spălatul pe picioare până la neatingerea pământului atât timp cât călcau strugurii; numărul lor varia între doi și șapte, adesea munca fiindu-le însoțită de cântatul din fluier⁴².

Putem afirma cu certitudine că Moldova, asemenea celorlalte țări românești, a avut o puternică tradiție viti-vinicolă; în acest sens, realitățile veacurilor trecute, realități consemnate și în numeroase documente de natură etno-folclorică, sunt de netăgăduit. În tot acest context, nu e de mirare că B. P. Hasdeu a putut afirma despre națiunea română că este „o națiune eminamente vinicolă”⁴³.

Scurt istoric al clădirii

Clădirea în care se află muzeul este situată în orașul Hârlău (aflat la 70 km de Iași, pe drumul spre Botoșani), pe strada Logofăt Tăutu, nr. 7. Construcția datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și se pare că a aparținut unui urmaș al

³⁵ *Ibidem*, p. 355.

³⁶ Gh. Bodor, Melania Ostap, V. Semendeaev, *Viticultura în Muzeul Etnografic al Moldovei*, în **MSCIE**, 1980, p. 470.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Sărbători...*, p. 355.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Vasile Chirica, *op. cit.*, p. 41.

⁴² *Ibidem*, p. 42.

⁴³ B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 95.

logofătului Tăutu. Clădirea este masivă, cu fundație din piatră și are dimensiunile în plan de 19,5 m și 14,65 m. Zidurile portante au grosimi de 70-90 cm și sunt din piatră și cărămidă. Este structurată pe demisol, pivniță cu boltă și parter. Intrarea principală este situată pe fațada de sud și se face prin intermediul unei scări din piatră brută.

În decursul anilor, construcția a suferit unele modificări, dar nu esențiale. Astfel, în 1875 și-a schimbat funcțiunea din reședință boierească în sediu al Oficiului Poștal. Amenajările au fost inițial sumare, cea mai importantă schimbare având loc după cel de-al II-lea război mondial, când în încăperile de la demisol s-au executat pardoseli din beton, turnându-se și un planșeu din același material la trei dintre încăperi, introducându-se astfel și centrala termică. Probabil că în această perioadă au dispărut și sobele, rămânând, în prezent, doar nișele, ocnițele acestora și coșurile de fum.

Construcția și-a menținut această destinație până în 1983, fiind cunoscută de localnici sub denumirea de *Casa Poștei*. Faptul că este monument istoric a atras trecerea clădirii sub jurisdicția Primăriei orașului Hârlău, amenajându-se aici Muzeul de Istorie și Etnografie. Ca muzeu, a trecut, la 22 mai 1990, în subordinea Complexului Muzeal Național „Moldova” din Iași, conform Deciziei nr. 334 a Prefecturii Județului Iași.

Începând din decembrie 1999 au început executarea lucrările de consolidare a structurii de rezistență, scoaterea de sub cota de inundabilitate a demisolului și a pivniței prin crearea unui dren perimetral și luarea măsurilor pentru înlăturarea igrasiei din pereții clădirii. Cu prilejul lucrărilor au fost date la iveală noi spații la demisol (umplute, anterior, cu pământ), demonstrându-se astfel că întregul demisol a fost cândva locuit sau servea drept spațiu de depozitare a alimentelor. Precizăm că finanțarea restaurării a fost suportată în întregime de către Ministerul Culturii și Cultelor.

Circuitul de vizitare

Muzeul Viei și Vinului deține piese de patrimoniu de mare valoare documentară și științifică, fiind structurat pe câteva coordonate etnologice fundamentale. Una din aceste coordonate vizează recuperarea ordinii „de profunzime a obiectelor, legea unei lumi care se destramă sau se transformă radical în momentul actual”⁴⁴.

⁴⁴ Horia Bernea, *Tematica Muzeului Țăranului Român*, în „Revista muzeelor”, nr. 4/1996, *passim*.

Primele trei săli ale muzeului surprind prezența vinului în cadrul celor trei mari rituri de trecere din existența umană: *nașterea cu botezul, nunta și moartea cu înmormântarea*; obiecte originare, precum și sugerarea unor obiceiuri, credințe și practici mitico-magice specifice acestor momente alcătuiesc substanța acestor săli introductive. Pentru fiecare dintre aceste trei rituri de trecere a fost amenajată câte o sală specială. Cele trei săli zugrăvesc preocupările de zi cu zi ale moldovenilor, cu tradițiile și obiceiurile lor, cu credințele și superstițiile legate de viața de vie.

Sala I. Nașterea, copilăria, tinerețea. În intenția organizatorilor, primul contact al vizitatorului cu muzeul s-a dorit a fi o dovadă a „relației” lipsită de echivoc a omului tradițional cu vinul de-a lungul întregii sale existențe, de la cele mai banale până la cele mai importante momente, atât personale, cât și comunitare. Astfel, vinul își face simțită prezența în viața omului tradițional încă din perioada prenatală, fie prin consumarea în mod ritual de către femeile sterpe a unui amestec de plante fierte în vin, fie pentru păstrarea sarcinii; acum, o altă rețetă, încărcată de valențe apotropaice, este pusă în practică de către femeile însărcinate. Expresia muzeografică a acestor practici arhaice s-a făcut prin alăturarea unei căni de vin și a unei cănițe de rachiu cu tulpini de trandafir, frunze de mentă și miez de nucă în cruce.

Următorul moment este recreat prin expunerea unei copăi, amenajată ca pătuț pentru noul-născut, alături de care stă talgerul moașei (din lemn), cu „pupăza” (colacul tradițional) în care sunt înfipite monede, precum și două căni. Din momentul apariției pe lume, noului venit îi va fi marcată întreaga existență de prezența vinului. Sub leagăn sunt amplasate câteva obiecte puse acolo în întâmpinarea ursitoarelor, printre care și o oală cu vin care demonstrează că această licoare îl va însoți pe cel născut toată viața. Este motivul pentru care următoarea expresie muzeografică se articulează în jurul unui manechin înveșmântat în port de copil, având la picioare un tortar și un ulcior de vin, ansamblu care ilustrează practica trimiterii copiilor cu hrană și băutură la lucrătorii din țarină. Straiile tradiționale cu care erau îmbrăcați cei care vegheau pruncul sunt brodate cu motive viticole, struguri sau viță de vie. Până în momentul „lumirii” tânărului, un loc aparte îl are vinul în ritualul împărtășaniei, episod ce este redat prin constituirea unei secvențe muzeografice compusă din potir, busuioc, pristornic, linguriță de împărtășanie și cruce de mână.

Centrul de rezistență al acestei prime săli îl constituie un ansamblu muzeografic ce definește șezătoarea, moment în care munca, snoava, cântecul și jocul se desfășurau în jurul ulcelei de vin. Respectivul ansamblu are drept fundal o scoarță cu motive skeomorfe (vârtelnița). În fața acesteia, pe o masă joasă din lemn, cu trei picioare, înconjurată de șase scaune cioplite, se află un fus, un fluier, câni de vin, câteva măciulii de usturoi și un foarfece legat la gură cu sfoară de cânepă. Prezența foarfecelui legat la gură și a măciuliilor de usturoi pe masa șezătorii surprind un alt obicei însoțit de băutură – Păzitul ritual al usturoiului în noaptea de Sfântul Andrei. În această noapte, fetele mari dădeau un ulcior cu vin și colacul unui băiat pe care îl alegeau dintr-un grup de flăcăi.

Sala a II-a. Nunta. În „camera nunții”, mireasa și mirele sunt îmbrăcați în costume tradiționale; lângă cei doi se află vornicul de masă care are în mână o ploscă cu vin și invită sătenii la masa cea mare. În esență, așa arată sala destinată nunții.

Ca rit de trecere ce asigura stabilitatea și, mai apoi, continuitatea neamului, nunta nu putea să nu fie asociată cu vinul, băutura miraculoasă care asigură, în anumite condiții rituale, legătura cu strămoșii noștri și Divinitatea. Nunta era și este încă preludiul, condiția necesară perpetuării speciei umane; în acest context, vinul, cu ale lui puteri fecundante și transformatoare⁴⁵, trebuia neapărat să aibă un rol important în „scenariul” nunții. În această sală este sugerat modul în care vinul marchează nunta arhaică; obiectele tridimensionale din patrimoniul Muzeul Etnografic al Moldovei, obiecte folosite în cadrul nunții sau care au o legătură intrinsecă cu viața tinerei familii, fotografiile de epocă și textele despre rolul vinului în timpul nunții, au ca scop recrearea, cu mijloace specifice muzeologiei, ambianței unei nunți tradiționale. Precizăm că vinul era, în cadrul momentelor premergătoare nunții, o garanție de participare la acest eveniment; astfel, chemătorii aveau de obicei asupra lor o ploscă cu vin sau o sticlă din lut din care „cel chemat la nuntă trebuia să bea (...). Era semnul că va veni la nuntă”⁴⁶.

Principalele momente ale nunții sunt surprinse muzeal prin intermediul câtorva obiecte reprezentative: lada de zestre (cu mai multe textile de interior tradiționale, textile ce însoțeau, de regulă, lada de zestre), o scoarță cu motive florale, un costum de mire și unul de

⁴⁵ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 486.

⁴⁶ *Sărbători...*, p. 77.

mireasă din zona Iași, un stâlp de pat încifrat cu o ornamentică și simboluri special utilizate la întemeierea unei noi familii, un băț (toiag) de vătăjel, podoabe specifice, năframe, batiste și prosoape folosite frecvent la nunțile de altădată, instrumente muzicale tradiționale, iar, printre toate aceste obiecte, câteva imagini care arată rolul vinului, a băuturii în general, în cadrul nunții.

Sala a III-a sugerează ritualul morții, aici fiind expuse obiecte folosite de sute de ani de țăranii din Moldova pentru a-și îngropa morții. Comunitățile arhaice privesc moartea ca pe un nou început. Familia, neamul, se compun deopotrivă din trăitorii pe pământ și din cei plecați dincolo. Periodic, granița dintre cele două lumi devine permeabilă, permițând sufletelor celor dragi întoarcerea acasă (Anul Nou, Joia Mare etc.).

Reprezentarea acestor momente în registru muzeografic, mai cu seamă urmărind prezența vinului în acest context, a fost o operațiune cel puțin dificilă. Deși recuzita nu lipsește, riturile funerare se particularizează în primul rând prin dimensiunea spirituală a acestora.

Pentru a ilustra practicile de ușurare a chinurilor morții au fost expuse jugul acoperit cu o pernă (această practică, atestată pe un larg areal, face trimitere la „unirea cu pământul” și boii psihopompi). Pe un perete alăturat, pe o scoartă din Mândrești – Botoșani, apare pomul de înmormântare și pasărea suflet; aceste motive decorative sunt în legătură directă cu credințelor potrivit cărora, după moarte, sufletul omului se preface în pasăre. Apoi, sunt expuse moșoaițele din care se dădea de pomană vin; lângă acestea niște țeșături populare amintesc de cele 24 de poduri sau punți.

Elementul central al sălii îl reprezintă crucea de piatră din cimitirul vechi de la Tansa – Iași, piesă de mare expresivitate muzeologică. Priveghiul, moment de solidaritate comunitară și ultimă petrecere cu defunctul, este reprezentat prin două măști de priveghi din zona Vrancea. Nu lipsesc toiagul de înmormântare, obolul sau dulapul pentru pomeni, ornamentat cu semnul crucii, câinii psihopompi și prevăzut cu fereastra sufletului.

Sala a IV-a. Unul dintre cele mai importante popasuri pe drumul vinului era *hanul* (ratoșul). Era locul unde se întâlneau drumeții de tot felul, locul unde limbile se dezlegau cu ușurință în jurul ulcelelor și cânilor de vin, unde se puneau la cale tot felul de afaceri. Pentru reconstituirea muzeografică a hanului s-au folosit o masă cu picioarele capră, o poliță cu măsuri pentru băutură (oca, țoi etc.), piese de

harnașament, potcoave, tarniță, scară de șa, bici. Imaginea drumețului este completată de traiste și desagi puse în băț și piese de port. Pe masă sunt așezate căni de vin și de rachiu, câteva monede, iar, pe perete străchini și ștergare. Mai pot fi văzute de către vizitatori sipete pentru transportul valorilor, măsuri pentru lichide, desăgi și straie tradiționale pentru bărbați și femei, butoiașe, căni și nelipsita ploscă din care se turna vinul sau se transporta. Un loc special în cadrul acestei săli îl ocupă mijloacele de transport și de păstrare a vinului, prin intermediul acestora vizitatorii putându-și imagina străvechile „drumuri ale vinului”: din cramă în pivniță, din pivniță în piață, târg, iarmaroc sau chiar peste hotarele țării.

Hanul era amplasat întotdeauna la răscruce de drumuri, pentru ca cei care erau plecați de acasă să se odihnească, să mănânce și să bea. Pe un perete al muzeului se află firma hanului de la Zlodica – Ceplenița – Iași, firmă reprezentată pe o coasă din secolul XVII, lângă o frigare făcută din sabia haiducului Pantelimon de la Scobiști – Iași. Transportul vinului se făcea pe vremuri fie în butoaie de capacitate mică așezate pe tarnițe, în spatele cailor sau a asinilor, fie în care mari, trase de boi, atunci când cantitatea era însemnată. Un mijloc intermediar de transport era căruțul de dimensiuni medii, tras de om. Un astfel de căruț, încărcat cu un butoiaș și o balercuță, constituie ansamblul ce ilustrează în muzeu acest aspect din drumul vinului.

În prelungirea acestei săli, vizitatorii iau cunoștință cu „universul domestic” al țăranului, *sala a V-a* găzduind un *interior tradițional* din sub-zona Hârlău. În jurul colțului cu vatră, punctul central al interiorului, se regăsesc celelalte „colțuri” specifice interioarelor de altădată: colțul cu pat (de odihnă), cel cu masă (de reprezentare) și cel pentru păstrarea vaselor și a alimentelor. Desigur, mobilierul, țesăturile și cusăturile, precum și ceramica dau o notă distinctă acestui interior cu valențe preponderent viticole. Ca mai toate interioarele, și interiorul reconstituit în Muzeul Viei și Vinului poartă amprenta puternică a opiniei comunității cu privire la „ce trebuie să cuprindă” și „cum trebuie să fie amenajat”. Prezența textilelor, majoritatea din satele învecinate Hârlăului, constituie și aici o caracteristică foarte vizibilă, conferind căldură și bun gust întregului ansamblu. Interiorul mai cuprinde, alături de obiecte din lemn, metal sau alte materiale, un inventar bogat de vase din lut, precum oale folosite la vatră pentru prepararea sau încălzirea alimentelor, chiupuri, urcioare, căni, străchini, blide, taiere, oale și

căni de diferite mărimi, urcioare, borcane decorate ș.a. De-a lungul grinzilor sunt așezate din loc în loc buchete de busuioc, ceea ce constituie o caracteristică a majorității interioarelor moldovenești.

Incursiunea în lumea viticulturii moldovenești continuă la demisolul clădirii; pe o scară din lemn se ajunge în *sala a VI-a*, aici regăsindu-se o parte din inventarul unei *crame din vie*. Des întâlnită, până în urmă cu 50 de ani, la podgorenii din Moldova centrală, cu precădere în zonele Huși și pe platformele viticole ale Prutului, crama din vie era construcția care deținea atât rolul de adăpost de noapte al țaranului, în perioada rodului, cât, mai ales, acela de depozitar al inventarului de unelte, instalații, recipiente utilizate la munca în vie. În urma cercetărilor de teren întreprinse de specialiștii Muzeului Etnografic al Moldovei s-a putut documenta faptul că acest tip de construcție a dispărut odată cu cooperativizarea agriculturii, în anii '50 ai veacului XX. În urma retrocedării podgoriilor, la începutul anilor '90, crama din vie și-a făcut din nou apariția în anumite zone viticole ale Moldovei, având același rol străvechi.

Pentru reconstituirea interiorului cramei, specialiștii muzeului au ales intenționat un spațiu aflat la demisolul clădirii. Acest spațiu s-a recomandat atât prin dimensiunile sale, cât și prin deschiderile pe care le prezintă pe două dintre laturi, permițând astfel vizitatorului să vadă, din diferite unghiuri, inventarul de obiecte din interior. Acesta cuprinde, ca orice cramă din vie, unelte necesare lucrului în vie, unelte și obiecte folosite la culesul strugurilor (coșârci, coșuri etc.), obiecte folosite la zdrobirea strugurilor (zdrobitori) și recipiente pentru păstrarea mustului și a vinului (butoaie de diferite capacități, balercuțe, deja, pâlnii din lemn, fierbătoare, cepuitoare etc.). Menționăm că, special pentru acest muzeu, au fost achiziționate câteva obiecte dintr-o cramă din județul Vaslui.

Sala a VII-a este destinată „*muncilor și credințelor*”. Aici sunt expuse puținele unelte folosite în vie (chitonogul, furca mare și cosorul), prin procedee muzeologice aparte fiind prezentate vizitatorilor câteva din mulțimea de obiceiuri și credințe din calendarul viticol. În această sală, mai mult ca în altele, este evidențiată strânsa legătură care a existat între munca în vie și nenumăratele credințe și superstiții ce înconjurau vița de vie și produsul ei⁴⁷. Punctul central în jurul căruia gravitează sala

⁴⁷ Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, *passim*.

este reprezentat de un cap de cal și de coliba paznicului de vie. Desigur, texte explicative și imagini sugestive completează această temă, altfel destul de greu de tratat din punct de vedere muzeo-tehnic. Tot în acest spațiu expozițional poate fi admirat un teasc mai rar întâlnit, e vorba de teascul pe roți; acesta era închiriat de către proprietar celor care dețineau vii, dar care nu aveau un asemenea teasc; acesta era transportat direct în podgorie și folosit imediat după zdrobire; apoi chiriașul își onora „contractul de închiriere” în natură, plătind o zecime din vinul obținut. Acest teasc era folosit îndeobște în locurile unde proprietarii dețineau suprafețe mici cu vie, astfel încât nu era justificat ca fiecare gospodar să dețină un teasc.

Reamintim că uneltele de lucrat în vie sunt, în general, cele utilizate în agricultură, adică sapa, hârlețul sau furca⁴⁸. Unelte mai deosebite, destinate exclusiv folosirii în vii erau chitonogul (chitanogul) pentru araci, cosorul pentru ciuntitul vârfurilor și răritul frunzelor (înlocuit în timp de foarfece⁴⁹), uneori o sapă mare, deosebită de cele obișnuite, gheara, unealtă folosită la păpurit, gripca, o răzătoare lată de fier cu mâner de lemn⁵⁰, și copcitorul pentru „degajarea pământului din jurul butucului”⁵¹. Un obiect exotic, utilizat de către paznicii viilor de altădată, era cornul de ceramică, asemănător celui de vânătoare⁵²; un astfel de corn din ceramică neagră poate fi văzut în Muzeul Viei și Vinului.

Holul de la demisol, considerat *sala a VIII-a*, adăpostește *instalațiile tehnice* utilizate la tescuirea strugurilor. Cele cinci teascuri din colecția Muzeului Etnografic al Moldovei, de mare valoare prin ingeniozitatea și valoarea lor, oferă vizitatorilor o mini-tipologie elocventă. Păstrate în crame sau folosite direct în vii, aceste instalații, esențiale pentru obținerea vinului, ajută privitorii să-și contureze o imagine cât mai completă asupra viticulturii din Moldova. Au fost astfel ilustrate elocvent modalitățile arhaice de presare a strugurilor.

Teascul cu pene orizontale (de la Oneaga – Botoșani) este un obiect de referință pentru acest tip străvechi de instalație, care abia a

⁴⁸ Gh. Bodor, *op. cit.*, p. 470.

⁴⁹ I. Vlăduțiu, *Etnografia românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1973, p. 183.

⁵⁰ Const. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 115.

⁵¹ Violeta-Veturia Bazarciuc, *Câteva date cu privire la istoricul viticulturii în zona Hușilor și a instrumentarului viticol*, în **MSCIE**, 1978, p. 399.

⁵² *Ibidem*, p. 473.

mai putut fi documentat în lucrările de specialitate⁵³. Folosite frecvent în antichitatea greco-romană, aceste teascuri, după o carieră milenară, au încetat să mai fie utilizate. Teascul cu grindă orizontală și șurub (de la Cotu Miculiți – Botoșani) este o altă piesă expusă. Prin comparație, această piesă face trimitere la tipurile asemănătoare din Transilvania, subliniind puternicele interferențe dintre cele două provincii românești. Teascul cu un șurub central din lemn este tipul care s-a impus până astăzi, modificarea principală privind înlocuirea șurubului din lemn cu unul de fier. Un alt tip de teasc din lemn, cel cu două șuruburi laterale, impresionează prin masivitatea „broaștelor” și a mesei, dar și prin eleganța și precizia execuției șuruburilor, confecționate fără strung, doar prin crestare. Obiecte asemănătoare încă se mai află în uz pe Valea Telejnei – Vaslui.

Sala a IX-a este consacrată unui meșteșug conex viticulturii, *butnăritul* sau *dogăritul*. Dată fiind importanța acestui meșteșug, apărut și dezvoltat mai cu seamă datorită viei și vinului, într-un muzeu dedicat viticulturii nu putea lipsi ilustrarea meșteșugului dogăritului. Vizitatorii pot regăsi multe dintre uneltele dogarului, dar și unele recipiente de lemn necesare depozitării, conservării și transportului vinului: butoaie, butoaieșe, fedeleșe, ciubere, balerci ș.a. Este reprezentată, evident cu mijloace muzeale, o butnărie așa cum era în secolul al XVII-lea, asta pentru că au fost găsite uneltele folosite de meșterii butnari din acea perioadă: buturuga, barda, scăunoaia unde era prinsă și prelucrată doaga, căzi, butoaie, precum și un banc de dulgherie. În „atelier” sunt ilustrate atât fazele de prelucrare a butoaielor (confecționarea doagelor și a cercurilor, montarea doagelor, focăritul, gărdinăritul, confecționarea și montarea fundului), cât și expunerea uneltelor și instalațiilor folosite de butnari: topor, bardă, bedreag, mai, pene, ferăstrău, cuțitoaie, gealău, masa, păpușa, șabloanele, șurubul pentru strâns doage, compasul, gărdinarul etc. Spațiul expozițional restrâns destinat butnăritului nu a permis expunerea principalelor produse (căzi, butoaie etc.), care au mari dimensiuni. De aceea s-a optat în special pentru etalarea unor obiecte de dogărie mică.

Sala a X-a, ultima a muzeului, este destinată unui alt meșteșug care avea multiple legături cu viticultura, e vorba de *olărit*. Pe vremuri, oalele de pământ (bărdăcile sau cămile) erau folosite cel mai adesea la băutul vinului, inclusiv de către boieri și domni. De altfel, versurile unui

⁵³ N. Al. Mironescu, C-tin Iliescu, *Cu privire la inventarul viticol tradițional – călcătoarea și teascul*, în „Sesiunea de comunicări științifice a Muzeelor de Etnografie și Artă Populară”, București, 1969, p. 181-198.

cântec popular sunt edificatoare: „La pământ cu talpa goală / Vinul vechi se bea din oală”.

Reunind cele trei mari grupe ale ceramicii populare, ceramica neagră, roșie smălțuită și nesmălțuită, sala a X-a prezintă un vast repertoriu de forme, determinat atât de tehnicile de lucru, cât și de utilitatea pieselor adaptate diferitelor necesități casnice: oale, străchini, talgere, căni, ulcioare, lăptare, chiupuri, fierbători pentru vin. Sala debutează cu un sector dedicat ceramicii arheologice. Evident, referința principală este făcută asupra civilizației geto-dace. În aproape toate centrele de olărit din Moldova s-au lucrat vase speciale destinate oficerii unor datini strămoșești. Din această categorie surprind plăcut vizitatorii tradiționalele moșoaice realizate la Poiana Deleni – Iași, din ceramică neagră, și la Zgura – Vaslui, din ceramică roșie nesmălțuită, decorate prin pictare cu var, precum și oale de moși de forme diferite, ce se dădeau de pomană, pline cu vin sau cu diverse mâncăruri rituale.

Partea principală a sălii X este rezervată pieselor ceramice ce formează inventarul viticol, aceste piese fiind foarte numeroase ca tipologie. Din multitudinea de forme pentru capacitate se remarcă cu precădere recipientele pentru ținut băuturi și vasele pentru băut, un loc special ocupând „urcioarele”. De forme și mărimi variate, ele alcătuiesc, alături de oțetare, cele mai caracteristice forme ceramice românești, păstrate după foarte vechi tradiții. În afara cănilor pentru servit vinul, în expunere mai sunt și păhărele de țuică, ceșcuțe miniaturale, ulciorușe pentru consumul rachiului și a țiucii produse la Tansa și Poiana Deleni – Iași.

O altă parte a sălii este rezervată prezentării unui atelier de olar. În finalul mini-expoziției dedicate olăritului s-a optat pentru ilustrarea renumitului centru de ceramică neagră de la Poiana Deleni – Iași. Aflat în apropierea orașului Hârlău, la o distanță de 15 km, centrul de ceramică de la Poiana s-a făcut remarcat în timp printr-un olărit de foarte bună calitate, ce a păstrat multă vreme tradiția preistorică a ceramicii negre din *La Tène-ul* dacic. Nota caracteristică a acestui tip de ceramică este bombarea accentuată a pântecelui vaselor, indiferent de destinația lor. Separat sunt expuse și cunoscutele moșoaice de 0,5-1 l, măiestrit lucrate și ornamentate cu var, prin închistrare, cu paiul ori cu trestia, de renumiți olari din Poiana, precum Toader Nica și Andrei N. Gheorghe.

*

Socotim că cei care se vor încumeta să treacă pragul acestui original muzeu își vor face o imagine cât mai exactă asupra acestei străvechi ocupații a locuitorilor Moldovei, astfel încât, atunci când vor duce o ulcică de vin la gură, își vor aminti cu încântare și emoție de ceea ce au văzut în târgul Hârlăului! Fiind unic în Moldova cu acest profil, îndrăznim să afirmăm că Muzeul Viei și Vinului este o instituție de talie națională, ba chiar europeană, și așteptăm ca pragul acesteia să fie pășit de către toți cei doritori de cunoaștere și de frumos; cu toții vor putea cunoaște inegalabile mărturii materiale și spirituale lăsate nouă moștenire de către strămoși.

Astfel, suntem convinși că publicul vizitator, prin mai buna integrare a acestui original muzeu în circuitul turistic intern și internațional (printr-un marketing muzeal activ care să presupună activități precum: crearea unui site aparte pe site-ul Complexului Muzeal Național „Moldova” din Iași sau măcar crearea unei secțiuni speciale în cadrul celui deja existent, utilizarea altor mijloace de promovare electronică, folosirea unor materiale promoționale moderne și atrăgătoare, o bună relație cu mass-media, montarea unor indicatoare vizibile la intrările principale din Hârlău, pe drumul european E 85, în Târgu Frumos, dar și în Botoșani, un parteneriat special și constant cu agențiile de turism din Iași și București, degustări de vin care s-ar putea transforma în momente de neuitat, un eventual Festival anual al Vinului ș.a.), va avea prilejul să cunoască particularitățile specifice acestei ocupații străvechi a românilor din Moldova.

Oricum, în scurtul timp trecut de la deschiderea Muzeul Viei și Vinului acesta a organizat deja câteva manifestări aparte, iar expoziția de bază a avut parte de aprecieri elogioase atât din partea specialiștilor, a mass-mediei, cât și a publicului vizitator (în acest sens, textele din Anexă sunt edificatoare), muzeul din Hârlău tinzând să devină, pe bună dreptate, un adevărat centru cultural local și regional. Credem că Muzeul Viei și Vinului, deși unul relativ mic și izolat, are mari șanse să supraviețuiască cu succes în această epocă agitată, putând fi încadrat, potrivit sintagmei lui Kenneth Hudson, în categoria muzeelor „cu șarm”⁵⁴.

⁵⁴ Kenneth Hudson, *O istorie socială a muzeelor*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 82.

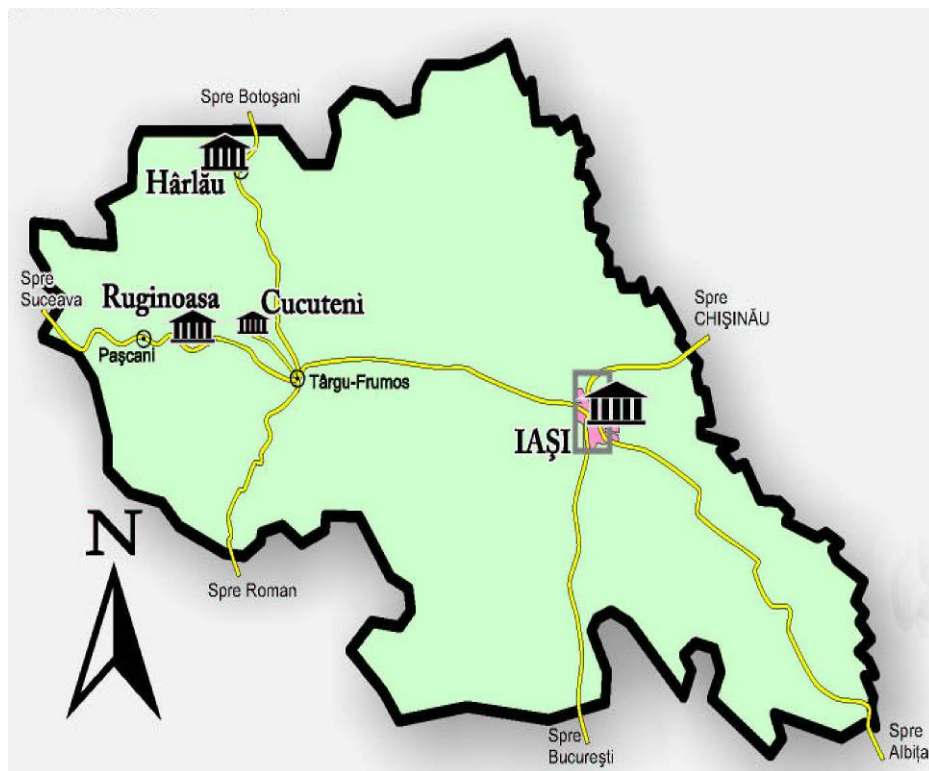
Résumé

Compte tenu de l'association de la culture de la vigne et du vin à de nombreuses croyances, tabous, pratiques magiques – religieuses, liés soit à des rites de purification, soit à des gestes apotropaïques, la réalisation d'un musée thématique n'est pas une simple exposition des objets, outils et installations utilisés par le viticulteur dans l'Odyssée du travail, mais surtout une vaste recherche qui met en évidence le rôle omniprésent du vin dans la vie de l'homme traditionnel. Choissant ce principe méthodologique, on a voulu faire en sorte que le Musée de la Vigne et du Vin de Hârlău – Iași soit un miroir fidèle de la présence et du rôle de cette ancienne et miraculeuse boisson dans la vie de nos ancêtres, de la venue au monde jusqu'à la mort, qu'il s'agisse soit du travail, soit de la fête. De la sorte, le Musée de la Vigne et du Vin présente les résultats d'un intensif travail de recherche scientifique entrepris à travers la Moldavie, surtout dans les zones viticoles, par les spécialistes du Musée Ethnographique de la Moldavie, mettant ainsi en valeur l'une des plus anciennes occupations des Roumains de Moldavie. La création de la thématique de principe et aussi de la thématique élaborée, l'aménagement de l'espace pour l'exposition, et la réalisation proprement dite de l'espace ont requis une longue période de temps, qui s'est étendue de 2002 jusqu'à l'été 2006.

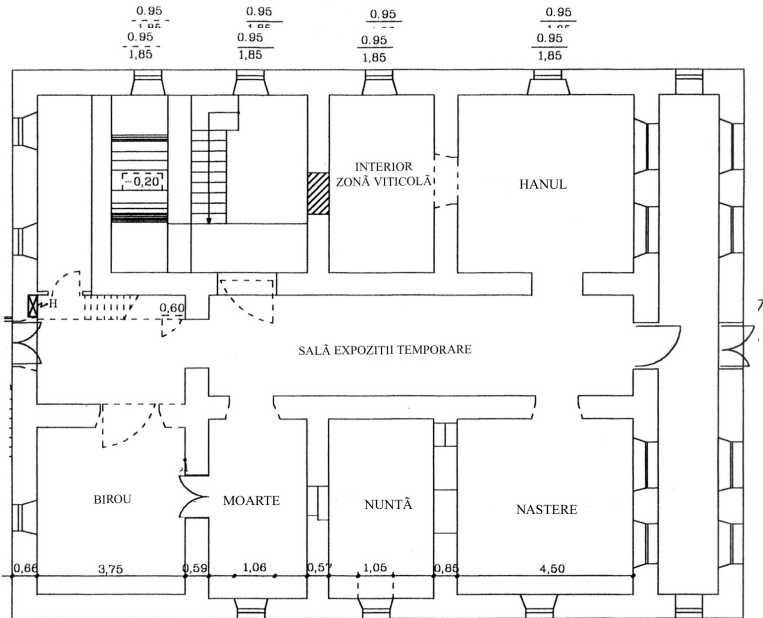
Après quelques considérations introductives concernant le rôle extrêmement important du vin dans la vie de l'homme archaïque, le matériel fait une courte présentation de la viticulture de Moldavie, présentation documentée par les documents historiques, mais aussi par ceux de nature ethno-folklorique. Les auteurs ont par la suite passé en revue l'histoire du bâtiment qui abrite le musée et qui est situé rue Logofăt Țăutu, no 7. La construction date de la fin du XVIII^{ème} siècle – début du XIX^{ème} et semble avoir appartenu à un successeur du chancelier Țăutu.

Le Musée de la Vigne et du Vin détient des objets de patrimoine de grande valeur documentaire et scientifique, étant structuré selon plusieurs coordonnées ethnologiques fondamentales. L'exposition est constituée selon les deux niveaux du bâtiment (rez-de-chaussée et sous-sol), étant «racontée» en 10 salles de musée. La présentation du circuit de visite est réalisée par la mise en évidence de quelques aspects plus importants des 10 salles. La première salle, située au rez-de-chaussée, familiarise le visiteur avec la liaison entre le vin et la naissance, l'enfance et la jeunesse de l'homme; la deuxième salle met en évidence le rôle de l'homme dans le deuxième grand rite de passage, c'est-à-dire les noces, et dans la troisième salle on suggère les interférences du vin à la mort et aux funérailles; la quatrième salle reconstitue l'atmosphère d'une auberge, l'un des plus importants arrêts sur la voie du vin; continuant cette salle, les visiteurs rencontrent dans la cinquième salle l'«univers domestique» du paysan, tel qu'illustré par un intérieur traditionnel de la sous-zone de Hârlău; l'incursion dans l'univers de la viticulture traditionnelle moldave continue au sous-sol du bâtiment, et suivant une escalier en bois les visiteurs arrivent dans la sixième salle, où se retrouve une partie de l'inventaire d'une cave à vin; la septième salle est censée illustrer «les travaux et les croyances», et le hall du sous-sol, utilisé en tant qu'huitième salle, abrite les installations techniques utilisées pour presser les raisins, alors que la neuvième salle est consacrée à un métier connexe de la viticulture, la réalisation des tonneaux et des douves, et la dixième et dernière salle du musée présente un autre métier à multiples liaisons avec la viticulture, à savoir la poterie.

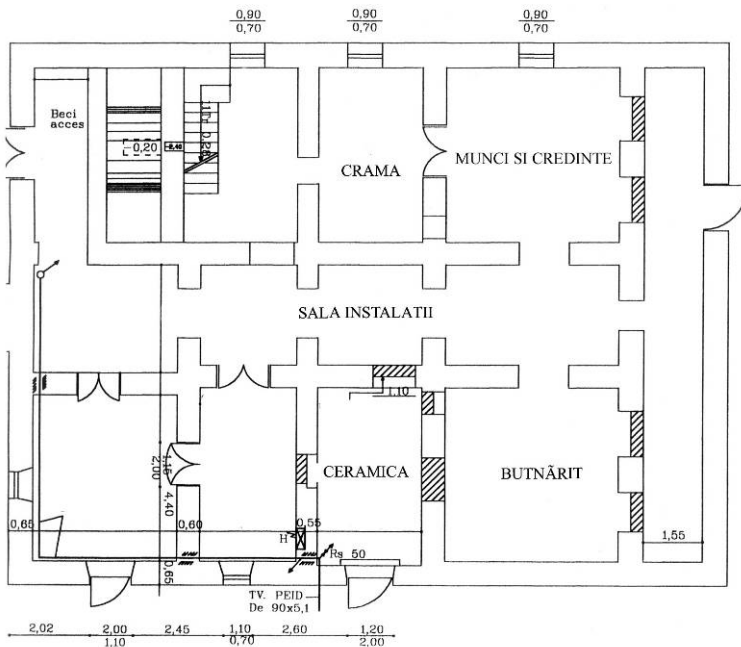
L'étude fournit aussi des annexes très utiles, telles la carte du département de Iași (avec la position exacte de la ville de Hârlău), le plan de l'exposition, quelques impressions et opinions de spécialistes très connus dans le domaine mais aussi de visiteurs avisés, et à la fin des images de l'inauguration du Musée, de l'exposition permanente et aussi des manifestations organisées en 2006 et 2007.

*ANEXE***HARTA JUDEȚULUI IAȘI**

PLAN EXPOZIȚIONAL



Parter



Demisol

IMPRESII. OPINII

Aceste străvechi meleaguri românești – pe care viața de vie a nutrit mereu speranțe, idealuri și dragoste de viață, iar vinul, liant, potrivit credinței, între om și divinitate, a fost permanent un aliat al omului în muncă, în luptă și-n iubire de moșie – aceste meleaguri, spuneam, aveau nevoie de un Muzeu al Viei și Vinului, împlinit în exponate grăitoare care să ilustreze deopotrivă legătura vinului cu dumnezeirea, precum și existența noastră pe aceste plaiuri...

Și iată împlinită porunca de suflet românesc într-o instituție muzeală de prestigiu. Îi dorim din toată inima ca, într-un viitor nu prea îndepărtat, să-și capete dimensiunile meritate!

Acad. Valeriu D. Cotea

Muzeul Viei și Vinului din Hârlău este una dintre cele mai frumoase idei puse în practică în România ultimilor ani. Aici au fost puse laolaltă imaginație, forța tradiției, Memoria, generozitate, spirit practic și o mare răspundere civică. Astfel, un conac medieval care a supraviețuit ca prin minune, a ajuns să reprezinte o atracție culturală și un semn de identitate. Felicitări!

Principele Radu

O plăcută surpriză să poți parcurge un arhaic „drum al vinului” din viața oamenilor de pe aceste meleaguri, prin intermediul unei excelente scenografii muzeografice. Felicitări colegilor noștri pentru patrimoniul ce-l dețin, pentru expunerea modernă și pentru devoțiunea profesională de care dau dovadă! Urăm acestui „tânăr” vlăstar al muzeografiei etnografice românești viață lungă, dezvoltare armonioasă și o accentuată prezență în conștiința comunității.

*Dr. Doina Isfănoni – director științific al
Muzeului Național al Sătului București*

Felicitări celor care au trudit la restaurarea acestui monument, la realizarea acestui muzeu și la recuperarea, pentru posteritate, a unor bunuri de valoare excepțională pentru patrimoniul cultural național și... universal! Susțin ideea altor vizitatori că aici este bine să se facă și niște

degustări și chiar desfaceri de produse viticole... Mulțumiri pentru tot ce faceți pentru cultura românească!

Mihai Gorgoi – Inspector șef în Ministerul Culturii și Cultelor

Cu mii de mulțumiri pentru disponibilitatea de a organiza la muzeu o parte a manifestării științifice „Zilele francofoniei”, ediția a XIII-a. Un muzeu de talie europeană care merită cunoscut în România și în străinătate!

Prof. univ. dr. Marina Ionescu, Șef al catedrei de Limbă și Literatură Franceză, Univ. „Al. I. Cuza” Iași

Felicitări celor care au contribuit la realizarea acestui splendid muzeu; am regăsit aici, cu încântare, ceva din spiritul lui Bernea, de la Muzeul Țăranului Român! Mulțumesc!

Prof. univ. dr. Elena-Brândușa Steiciuc

Very interesting and unique. I have visited wine aveas in a number of countries twroughout the world. Nowever I have never seen anything comparable to This museum.

R. Bruce Ving, Athens, Georgia, USA

O fascinantă incursiune în universul autentic al sufletului românesc! Un drum nostalgic înspre originile neamului, înspre ceea ce este esența și valoarea! Felicitări pentru această bijuterie de arhitectură, de etnografie și de spiritualitate! Lăudată fie truda celor care au avut ideea și au zidit acest lăcaș al sufletului nostru!

Prof. Mihaela Vornicu, Liceul „V. Alecsandri” din Iași, în numele celor 40 de cadre didactice, de Limba și Literatura Română din Iași care au vizitat acest muzeu

A avut dreptate Sadoveanu: vinul e o doftorie dumnezeiască!

Nicolae Gălățean, Ioan Pinteș și colegii de la Direcția Județeană pentru Cultură Bistrița Năsăud

Muzeul Viei și Vinului m-a impresionat în mod deosebit, atât pe mine, cât și pe colegii mei de clasă. Ne-au plăcut mult obiectele (piesele) cu care era produs vinul și ne-au impresionat costumele populare care erau îmbrăcate în zi de sărbătoare de locuitorii acestor împrejurimi. Este un muzeu foarte drăguț, cochet și curat, care poate întrece orice muzeu din țară. Spun acest lucru pentru că noi, elevii din clasa a IV-a am vizitat și alte muzee care ne-au impresionat, dar acesta le întrece pe toate...

Colectivul clasei a IV-a, Școala Holboca – Iași

Felicitări celor care s-au gândit să întemeieze acest muzeu. Am fost plăcuți impresionați de prezentare.

Turiști din Brașov și Craiova

Felicitări! Ați făcut o treabă excelentă. Face 5 lei biletul nu 1,5 lei. E prea puțin pentru ceea ce am văzut aici.

Turist, Târgoviște

Un gând bun, o impresie frumoasă... dar o sugestie: trebuie să dați să se deguste și vin.

Turist, Iași

O retrăire a unui trecut încărcat de farmec și culoare. O adevărată operă muzeistică slujită cu dăruire și bucurie de d-l prof. Paul Iancu.

Turist, București

Sunt foarte bucuros pentru că am avut ocazia să văd acest muzeu care păstrează aerul după care tânjim astăzi.

Turist, Piatra Neamț

Mă mândresc cu un asemenea muzeu. Unul dintre cele mai frumoase pe care le-am văzut. Felicitări! A meritat atâta muncă.

Turist din Egipt

O impresie plăcută și de neuitat!

Elevii Școlii Nacu, comuna Deleni – Iași

Very nice surprise in Hârlău!

C.A., San Francisco, California, USA

„In vino veritas!” ... cu adevărat ne-am simțit pășind de-a lungul vremurilor, constatând acest adevăr. Felicitări pentru inițiativa de a crea acest Muzeu al Vinului pe aceste meleaguri pline de legendă!

Profesori de la Școala Ion Creangă din Iași

Vă mulțumesc pentru dăruirea cu care păstoriți această bijuterie a Hârlăului și a țării!

Prof. Oana Spînu, Hârlău

Unul din cele mai grozave muzee. Excelentă ideea de organizare! Excelentă prezentarea! Felicitări!

Prof. univ. dr. V. Fluture, Iași

Este pentru noi un noroc, o binecuvântare, un neașteptat moment de descoperire a acestui muzeu. Felicitări!

Cadre didactice și elevi ai Școlilor Normale din Iași și Chișinău

Frumos, dar fără vin nu are același farmec. Multe din aceste obiecte se pot vedea și în alte muzee, dar aici au un farmec aparte.

Mihaela Cuțitaru, Iași

ILUSTRĂȚII

20 iulie 2006 (Sf. Ilie) – Inaugurarea muzeului





Sala I – Nașterea și tinerețea



Sala II – Nunta





Sala III – Moartea și înmormântarea





Sala IV – Hanul (ratoșul)







Sala V – Interiorul tradițional





Sala VI – Crama



Sala VII – Munci și credințe





Sala VIII – Instalații tehnice





Sala IX – Butnăritul



Sala X - Ceramica



**Manifestări culturale
(expoziții temporare, spectacole, seri muzeale etc.)**





OBIECTE FOLOSITE ÎN PRACTICAREA VÂNĂTORII TRADIȚIONALE AFLATE ÎN PATRIMONIUL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Victor MUNTEANU

Deși plasată de etnografi alături de pescuit, albinărit și culesul din natură în cadrul ocupațiilor secundare ale țaranului român din Moldova, nu încapă îndoială că vânătoarea este cea mai veche îndeletnicire a omului, fapt ce s-a știut cu mult înainte ca cercetările să fi adus la lumină armele primitive și picturile murale din caverne. Mii de ani oamenii au fost vânători, înainte de a trece – fără să renunțe întrutotul la vânătoare – la domesticirea și creșterea animalelor¹.

Datorită speciilor valoroase pentru carne și blană, practicarea vânătorii s-a menținut ca ocupație secundară a bărbaților, în special în timpul iernii, când se retrăgeau de la muncă, dar și pentru că în acest anotimp urmărirea animalelor era mult ușurată de căderile de zăpadă, iar prinderea acestora în curse și capcane facilitată de lipsa hranei².

Vânatul a avut încă din vechime un dublu scop: pe de o parte, cel de a obține carne și blană, pe de altă parte, cel de apărare a semănăturilor și a animalelor domestice din gospodărie de sălbăticiunile ierbivore sau omnivore ca lupul, vulpea, ursul, dihorul³. Pentru comunitățile agro-pastorale din Moldova, nevoia de apărare împotriva acestora a dus, în primul rând, la apariția și dezvoltarea numeroaselor tipuri de capcane și curse. Pe lângă aceste scopuri de procurare a cărnii și a blănurilor și de stârpire a animalelor sălbatice – care provocau mari pagube semănăturilor, care atacau oamenii și animalele domestice – vânătoarea avea drept finalitate și comercializarea produselor, fiind totodată și un prilej de distracții și petreceri⁴.

Deci, în mod obișnuit, vânătoarea implică apărarea sau dobândirea unui folos material sau alimentar: carnea va fi mâncată sau

¹ Richard Levinsohn, *O istorie a animalelor*, București, Editura Meridiane, 1981, p. 101.

² Valer Butură, *Etnografia poporului român*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1978, p. 268.

³ *Ibidem*, p. 267.

⁴ *Atlasul Etnografic Român*, vol. II, *Ocupațiile*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 218.

vândută, grăsimea este materia de bază pentru bucătăria tradițională, dar servește și la iluminat sau la tratarea degerăturilor, pieile sunt utilizate pentru comerț, îmbrăcăminte sau accesorii vestimentare⁵.

Importanța vânatului în Moldova este relevată și de documentele medievale, prin privilegiul comercial acordat de Alexandru cel Bun vânătorilor din Lwow, în anul 1408, cu referire exactă la pieile de veveriță și cele de vulpe, în timp ce pieile de jder constituiau monopol al domniei. Alte documente semnalează comerțul intens cu piei obținute din vânat de la Cetatea Albă, cumpărătorii fiind negustorii florentini din Pera și Constantinopol⁶.

Pe de altă parte, importanța acestei ocupații secundare în Moldova medievală este subliniată de existența satelor specializate în vânatoare. Sunt menționate astfel de așezări cu peste 100 de gospodării, ai căror locuitori aveau atribuțiuni foarte bine stabilite: în vreme de război, stăteau în preajma domnului în tabără, constituindu-se într-un soi de escortă domnească, iar în vreme de pace se îndeletniceau cu vânatoarea, aducând la curtea domnească „cerbi, zimbri, oi sălbaticе și orice fel de fiare care cutreieră pădurile”. Aceștia sunt scutiți de dări și, mai mult decât atât, pentru pulbere și plumbi primesc leafă aparte⁷. În acest sens stă mărturie frecvența generoasă a toponimului *Vânători*, întâlnit pe întreaga întindere a Moldovei.

În ceea ce privește reglementarea vânătoriei în Moldova, aceasta s-a realizat foarte târziu. În 1896 s-a întocmit în Vechiul Regat proiectul pentru Legea Protecției Vânatului, votată și promulgată abia în 1891. Anterior punerii în aplicare a acestei legi, vânatoarea s-a practicat fără nici o restricție⁸.

Întinderile generoase de pădure, cel puțin până în 1829, când în urma prevederilor Tratatului de la Adrianopol s-a procedat la o accelerare a defrișărilor, existența în hotarele fiecărei așezări a cel puțin unei păduri a făcut ca practicarea vânătoriei să supraviețuiască ca ocupație secundară până târziu, spre mijlocul secolului trecut.

*

Fără a avea o colecție impresionantă de obiecte de vânatoare, Muzeul Etnografic al Moldovei a ilustrat și intenționează, pe viitor, să

⁵ Robert Delort, *Animalele și istoria lor*, București, Editura Meridiane, 1993, p. 135.

⁶ Valer Butură, *op. cit.*, p. 269.

⁷ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, Editura Minerva, 1973, p. 177.

⁸ Valer Butură, *op. cit.*, p. 272.

pună în valoare muzeografică vânătoarea ca ocupație secundară a țărânului român din Moldova. Colecția obiectelor folosite la vânătoare aflate în patrimoniul Muzeului Etnografic poate fi clasificată, în general, în trei mari categorii: **recipientele pentru păstrarea și măsurarea prafului de pușcă** (obiecte din os), **cursele sau capcanele** utilizate în vânătoarea tradițională (obiecte din fier) și **baltagele** (obiecte din bronz și lemn).

*

Nu începe îndoială că, atât prin numărul lor, cât și prin spectaculozitate, cea mai importantă categorie dintre acestea este constituită de **cornurile și măsurile pentru păstrarea prafului de pușcă**. Provenind din zone etnografice ce aparțin, din punct de vedere geografic, jumătății de nord a Moldovei (Iași, Neamț, Suceava, Rădăuți și Câmpulung), dar și, cu excepții, din zona Năsăudului, respectivele obiecte sunt înregistrate într-un segment temporal ce debutează în 1943 și se încheie la sfârșitul anilor '70, sub următoarele denumiri: *corn*, *corn pentru praf de pușcă*, *corn de pădurar*, *ploscă corn de cerb* și *corn de ținut praful de pușcă*.

Cornurile de praf de pușcă s-au confecționat, în general, din coarne de cerb neperechi (trifurcate) care se găseau prin pădure după ce animalul și le schimba. Pentru aceasta, coarnele de cerb se tăiau cu fierăstrăul aproape de bază, de unde începeau ramificațiile. Se curățau de învelișul rugos cu ajutorul unui rașpel, iar apoi se înmuiau, prin fierbere în leșie, și li se scotea din interior măduva cu ajutorul unui cuțit sau a unei dălți. Exista și posibilitatea ca măduva să fie extrasă cu un burghiu, în acest caz nemaifiind necesară fierberea cornului. Apoi se lustruiau fețele cu o bucată de pâslă groasă, îmbibată în grăsime, amestecată cu praf de cărbune provenit din lemne de esență tare (gorun). Deschiderile ramificațiilor se astupau fie cu dopuri din cornul rămas (practică aproape exclusivă în ținutul Neamțului), fie cu dopuri confecționate din lemn (practică des întâlnită în Bucovina)⁹.

În cazul cornurilor bucovinene, unde se foloseau dopurile de lemn, gurile se mascau cu armătură din tablă de alamă. Dopul care obtura ramificația mai groasă era prevăzut cu o „țevă”, fie din lemn, fie din metal, care devenea gură de scurgere a prafului de pușcă. În partea superioară, cornul avea două verigi de fier sau de aramă de care se lega

⁹ Gheorghe Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. III, București, Editura Academiei Române, 1998, p. 216.

cureaua pentru transportat pe umăr, curea care, în Bucovina, era decorată cu țințe turnate în cositor.

Suprafața bombată a cornului (pieptul acestuia) se orna cu diferite motive incizate cu cuțitul, săpate cu dălțițe mici sau trasate cu compasul. În final, pentru a căpăta patină gălbuie, roșcată sau brună cornul se fierbea în zeamă de foi de ceapă și gălbenele sau cu frunze și coji de nucă. Inciziile mai adânci se umpleau uneori fie cu o pastă neagră (grăsime amestecată cu praf de cărbune), fie cu ceară roșie¹⁰.

În ceea ce privește decorul cornurilor pentru praf de pușcă, acesta este, în Moldova, unul preponderent geometric. Motivul dominant este constituit pretutindeni de rozeta solară. Ca o caracteristică a rozetei ce apare pe cornurile din Moldova, fie că este cruciformă, fie că este formată din petale sau prin intersectarea a șapte cercuri mici, este faptul că întotdeauna aceasta este înscrisă în mai multe cercuri concentrice. Un simbol cu valoare apotropaică, ce apare pe cornurile din Moldova, este și dintele de lup (zigzagul), evidențiat de șiruri de cerculețe sau de triunghiuri hașurate. Mai rar, dar nu de netrecut cu vederea, apar motivele antropomorfe, sub forma unor triunghiuri hașurate care au în vârf un singur cerculeț, mai abstracte decât în restul țării și deci mai greu descifrabile¹¹. Mai târziu, pe brațele laterale ale cornurilor din Moldova, și-a făcut apariția motivul lalelei, frecvent tratat fie abstract (lalea sugerată prin triunghiuri, linii frânte etc.), fie naturalist¹². Nu lipsesc de pe unele cornuri reprezentările naturaliste ale unor animale sălbatice sau ale unor scene vânătoarești. Aceste reprezentări este foarte probabil să reprezinte o extindere a magiei atât de caracteristică comunităților de vânători din paleolitic. De altfel, cornul de cerb este un simbol al esenței vieții, regenerării și permanenței, marele ierbivor fiind probabil unul dintre animalele totemice ale daco-romanilor¹³.

Concluzionând, putem afirma că Muzeul Etnografic al Moldovei deține în patrimoniul său câteva cornuri de vânătoare de o incontestabilă valoare științifică și estetică, dar puține ca număr și cu o proveniență geografică restrânsă, asemenea obiecte lipsind din alte zone etnografice

¹⁰ *Ibidem*, p. 217.

¹¹ Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradițională comparată*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 220.

¹² Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 222.

¹³ Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1993, p. 328.

ale Moldovei (Vaslui, Bacău, Vrancea, Galați). În acest sens, este necesar ca în cercetările de teren care se vor întreprinde în jumătatea sudică a Moldovei să se aibă în vedere identificarea și achiziționarea acestora, în scopul întregirii hărții etnografice a estului României.

*

A doua categorie de obiecte de vânătoare folosite de țăranii din Moldova reprezentate în muzeu sunt **cursele** sau **capcanele**.

O clasificare a tipologiei acestora a fost făcută de Romulus Vuia, care distingea *curse care prind vânatul prin căderea unui capac*, *curse care strivesc vânatul prin greutatea lor*, *curse care prind vânatul ieșind din vizuină*, *curse care prind vânatul de picior sau de cap*, *curse cu momeală vie*, *gropi* sau *capcane în care cade vânatul și curse cu laț*¹⁴.

Singurul tip de curse sau capcane aflat în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei sunt cursele de fier care prind vânatul de picior sau de cap. În esență, cursele de fier sunt de formă circulară, mai rar dreptunghiulară, și erau prevăzute cu arc și margini zimțate și se închideau fie prinzând vânatul de picior atunci când se puneau sub frunze, fie îl prindeau de cap atunci când în mijlocul lor era pusă momeala. Acest tip de curse sau capcane este unul dintre cele mai des întâlnite nu numai în spațiul românesc, ci în întreaga Europă și în mare parte a Asiei¹⁵. La început, erau făurite de către fierarii comunităților vânătoarești, urmând ca, ulterior, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, să poată fi achiziționate din târguri și iarmaroace¹⁶.

În cazul în care erau folosite pentru prinderea animalelor mari (urs, lup), acestea erau legate cu lanțuri de fier de un copac matur și rezistent. În general, acest tip de curse și capcane era folosit în grupuri de câte trei-patru. Pentru că o astfel de capcană era destinată să prindă animale puternice, trebuia să fie făurită dintr-un metal dur și rezistent. Fierarii confecționau un asemenea obiect numai prin prelucrare la cald, procedeu care permitea transformarea sensibilă a materiei prime, dar și îmbunătățirea gradului de duritate a acesteia. De aceea, se fierbea fierul până ce metalul se înroșea în zona care urma să fie lucrată. Apoi, în vederea dobândirii formei dorite, metalul înroșit se deforma plastic prin

¹⁴ Romulus Vuia, *Vânătoarea și curse țăărănești din Țara Hațegului și regiunea Pădurenilor*, extras din revista „Carpații”, anul XI, nr. 12, decembrie 1943, p. 7.

¹⁵ Valer Butură, *op. cit.*, p. 272.

¹⁶ *Ibidem*, p. 416.

lovirea rapidă, puternică și ritmică, cu ajutorul ciocanelor de diferite dimensiuni. Apoi, fierul fiert se încovoia, se tăia (realizarea dinților) și se perfora la îmbinarea celor două părți ale capcanei. Nu de puține ori, urmărindu-se sporirea durtății capcanei, mai ales cea a stratului superficial, fierul folosit la confecționarea acesteia se călea, adică se încălzea la o temperatură superioară punctului de transformare și se răcea brusc într-un mediu de cele mai multe ori gazos sau lichid. Procedul de călire și recălire nu face altceva decât să sporească conținutul de carbon al fierului¹⁷.

În Muzeul Etnografic al Moldovei, acest tip de curse este reprezentat de trei obiecte ce provin din zona Neamț, de la Pârâul Fagului, și zona Iași, din Schitu Hadâmbu. Toate au formă circulară, dar diferă ca dimensiuni. Cele pentru prinderea jderilor au deschiderea maximă de 20 de centimetri și lungimea, cu tot cu coada de ancorare, de 40 de centimetri, în timp ce cele destinate prinderii lupilor au deschiderea de minim 30 de centimetri și lungimea în jur de 64-70 de centimetri. Ca și în cazul cornurilor pentru păstrarea prafului de pușcă, sunt zone etnografice în Moldova care nu sunt reprezentate în patrimoniul Muzeului Etnografic.

Dacă în cazul animalelor mici – jder, râs, vulpe – acest tip de capcană era suficient pentru uciderea animalului, în cazul animalelor mari, și în special al celor carnivore, cum ar fi lupul, simpla prindere a piciorului în cursă nu era suficientă pentru omorârea acestuia. În acest caz, țăranul vânător era nevoit să-l ucidă cu lovituri de bătă sau baltag.

*

Baltagul constituie a treia categorie de obiecte de vânătoare din patrimoniul muzeului.

Deși baltagul apare menționat de mai mulți etnografi ca făcând parte din accesoriile alaiului de nuntă¹⁸ sau, în anumite zone, în contextul desemnării locului pentru prisăcărit, acesta este, în esență, o armă-unealtă eminamente vânătorească. Proveniența baltagului este găsită de către unii specialiști în securile de luptă din secolele XVI-XVII, care erau mai mici și aveau ceafa prelungită sub formă de spin¹⁹.

¹⁷ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 341.

¹⁸ Georgeta Stoica, Paul Petrescu, *Dicționar de artă populară*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 64.

¹⁹ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 328.

Baltagele din patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei provin din zona Sucevei (Moldova-Sulița, Breaza), dar și din Rădăuți (Ulma, Brodina, Vatra Moldoviței) și din Iași (Valea Seacă). Confecționate din alamă și bronz, obținute prin turnare, cele mai multe dintre ele au pana incizată cu motive decorative geometrizzate (dinte de lup, ochi, puncte, melci, spirale). Mai rar, apare pe acestea motivul solar reprezentat de rozete și cercuri concentrice. Incizarea decorului se realiza cu dăltițe sau cu compasul, cu puțin timp înainte de solidificarea metalului turnat. Lungimea penelor variaza între 11 și 16 centimetri. Înregistrate fie cu numele de *baltag*, dar și de *toporeț* sau *toporaș*, mare parte dintre ele sunt prevăzute, la orificiul de înmănușare, cu un gen de colier, realizat din alamă sau dintr-o împletitură de fire și benzi metalice, cu dublu rol: de fixare a cozii și decorativ. De asemenea, multe dintre cozile baltagelor, având lungimi între 80 și 90 de centimetri, confecționate din lemn de esență tare, sunt decorate în partea superioară fie prin crestarea directă a lemnului, fie prin aplicarea de brățări din fire de alamă sau ținte metalice.

*

Comparând proveniența obiectelor folosite la vânătoare aflate în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei cu harta acestei ocupații secundare, se poate trage concluzia necesității unei cercetări în zonele din sudul Podișului Central Moldovenesc (Roman, Colinele Tutovei, zona Hușilor), dar și în zona montană (Valea Trotușului, Vrancea) în scopul completării colecției.

Deși puține la număr, multe dintre obiectele aflate în patrimoniul sunt de incontestabilă valoare științifică, putând fi cu ușurință clasate în categoria tezaur.

Résumé

Le travail *Objets utilisés dans la pratique de la chasse traditionnelle faisant partie du patrimoine du Musée Ethnographique de la Moldavie* commence avec un regard historique sur l'importance de la chasse en tant qu'occupation secondaire dans la Moldavie médiévale. Puis, l'auteur fait un inventaire des objets utilisés dans la chasse appartenant au patrimoine du Musée Ethnographique de la Moldavie: cornes et mesures pour garder les poudres à canon, pièges, hachettes.

ILUSTRAȚII



Fig. 1. Corn pentru păstrarea prafului de pușcă din Brodina – Suceava pe care se observă motivul solar, țeava de scurgere din os și brățara de aramă în partea superioară. Pe partea inferioară apare motivul antropomorf specific Moldovei de nord, triunghiul cu trei cerculețe în vârf. Aceleași motive apar ștanțate pe colierul de aramă care fixează țeava de scurgere. Cureaua din piele este ținută cu cositor.



Fig. 2. Alături de rozeta solară apare pe aceste recipiente și motivul lalelei. Se remarcă, de asemenea, prezența bumbilor de alamă în relief.



Fig. 3. Corn de praf de pușcă din zona Bacău. Un alt motiv ornamental incizat este simbolul solar reprezentat sub formă de melc sau de spirală.



Fig. 4. Corn de praf de pușcă din Straja – Rădăuți cu decor solar, fitomorf (lalea), antropomorf și zoomorf (coarne de berbec) pe colierul de alamă din partea superioară și dinte de lup la baza țevii de scurgere.



Fig. 5. Curse din fier pentru prins jderi și lupi provenind din Pârâul Fagului – Neamț. Se observă pârgăhia de susținere a arcului și dinții de pe ambele laturi ale capcanei, precum și suportul de tablă pentru momeală.



Fig. 6. Baltag din bronz din Ulma – Rădăuți cu motive incizate dinte de lup, crucea solară din patru bumbi în relief și unul central. Orificiul de înmănușare este fixat cu o țesătură din fire de alamă (solzi).



Fig. 7. Baltag din Breaza – Suceava. Prezintă ca ornamentală spirala și dinte de lup pe colierul de înmănușare.



Fig. 8. Motivul dintelui de lup și al spiralei pe bastoane de lemn ce imită forma baltagului din zona Neamț

EXPOZIȚIA PERMANENTĂ A SECȚIEI DE ETNOGRAFIE DE LA COMPLEXUL MUZEAL „IULIAN ANTONESCU” BACĂU

**Feodosia ROTARU
Iulian BUCUR**

Secția de Etnografie de la Complexul Muzeal „Iulian Antonescu” Bacău a început să activeze timid, cu un muzeograf și un conservator în jurul anului 1970. În anul 1971, aflat pe patul de moarte, preotul Vasile Heisu din Răcăciuni a donat instituției noastre un număr de peste 700 de piese de etnografie și artă populară. Marea majoritate a pieselor, în special de port popular și textile de interior, fac parte, începând din 1972, din Expoziția „Preot Vasile Heisu” deschisă în sediul Primăriei din comuna Răcăciuni.

Pe parcursul celor peste 35 de ani de funcționare ai secției, colecțiile s-au îmbogățit, an de an, prin achiziții și donații, astfel încât în prezent numărul pieselor a ajuns la aproape 4000.

În anul 1988, ca urmare a unei intense campanii de achiziții întreprinse în zona etnografică Troțuș, pe baza unei tematici alcătuite de muzeograful Dorinel Ichim, s-a inaugurat la Comănești un muzeu etnografic, care funcționează și în prezent în incinta Palatului Ghika. Acest muzeu deține în inventarul său un număr de 630 de piese care aparțin muzeului nostru.

Cum spuneam mai sus, colecțiile au crescut an de an, ca urmare a cercetărilor de teren întreprinse de specialiștii etnografi. Colecția actuală cuprinde textile de interior (scoarțe, covoare, lăicere, cergi, ștergare), port popular, ceramică, piese din lemn și metal care sunt fie unelte folosite pentru practicarea unor meșteșuguri, fie unelte și obiecte necesare practicării ocupațiilor tradiționale, obiecte gospodărești, precum și recuzită folosită pentru datini și obiceiuri. Acestor categorii de piese li se adaugă un număr de fotografii și clișee realizate în timpul deplasărilor pe teren.

Întrucât în județ existau două expoziții permanente de etnografie, se impunea ca o necesitate deschiderea unui spațiu muzeal cu caracter permanent și în municipiul Bacău. Demersurile făcute înainte de 1990 au rămas fără finalitate. Abia după 1990, noile autorități

locale au fost sensibilizate în sensul realizării la Bacău a unei expoziții permanente de etnografie. Începutul a fost timid. Prima expoziție, intitulată „Textile de interior din județul Bacău”, a funcționat între anii 1994-1996 într-o încăpere situată la parterul unui bloc de pe strada Energiei. Ulterior, autoritățile locale au aprobat înființarea Muzeului de Etnologie din Bacău, căruia i-au repartizat ca sediu fostul local al Muzeului de Istorie, din strada Nicolae Titulescu. În acest spațiu, în toamna anului 1997, pe baza unei tematici elaborate de directorul instituției, Dorinel Ichim, a fost deschisă expoziția cu caracter permanent intitulată „Industria casnică țărănească. Textile de interior din județul Bacău”. Această expoziție a rămas deschisă, împreună cu cea inaugurată în primăvara anului 1998, intitulată „Sfântul Gheorghe – începutul anului pastoral la români”, până în anul 2002, când au început lucrări de consolidare la clădirea în care funcționa muzeul.

În anul următor, 2003, Muzeul de Artă și Etnografie a fost comasat cu Muzeul de Istorie și au format împreună actualul Complex Muzeal „Iulian Antonescu”. Din acest moment s-au deschis perspective noi pentru realizarea expoziției permanente a secției de etnografie, întrucât etajul trei al corpului A de la sediul Complexului era liber. Începând cu anul 2004, când Consiliul Județean Bacău a alocat fonduri în valoare de 1,7 miliarde de lei vechi, s-a trecut la alcătuirea tematicii și apoi la realizarea efectivă expoziției.

Înainte de a prezenta expoziția permanentă, se cuvine să facem câteva precizări legate de spațiul pe care îl ocupă ea și să arătăm care au fost urgențele ce trebuiau rezolvate înainte de a purcede la realizare. Spațiul destinat expoziției „Din tezaurul etnografic și de artă populară al județului Bacău are o suprafață de 630 m². Este o sală de formă circulară, în mijloc fiind plasată scara de acces la cele trei nivele ale clădirii, iar pereții exteriori sunt alcătuiți din geamuri înalte de peste 3 m. De la început ne-am dat seama că respectivul spațiu, pentru a fi folosit la expunerea unor piese etnografice trebuia compartimentat. În consecință, am apelat la serviciile unei firme de arhitectură, care, pe baza tematicii realizate de noi, a proiectat compartimentarea spațiului. Compartimentarea s-a făcut cu plăci din carton-rigips montate pe structură metalică. După finalizare, pereții rezultați au fost vopsiți în culori diferite, în funcție și de obiectele care urmau să fie etalate pe panourile respective. Deasupra pereților acestor compartimente au fost montate rame făcute din lemn, sub forma unor grilaje, cu capace din pal melaminat colorat. Scopul acestor „rame” a fost acela de a crea un ambient plăcut, cald, dar și de a ne folosi de ele pentru

etalarea unor piese. Pe pardoseala din gresie am pus podiumuri, confecționate din pal melaminat, pe care am etalat piesele de dimensiuni mari. Cum am precizat deja, spațiul de expunere „beneficia” din plin de lumina zilei, deci de prezența razelor ultraviolete, foarte dăunătoare obiectelor expuse, în special pieselor textile. Din această cauză, am procurat jaluzele verticale, cu ajutorul cărora am obturat toate ferestrele, inclusiv cele care dau spre scara interioară. Amplasarea spațiului la etajul III al clădirii, precum și existența unui luminator, fac ca pe timpul verii temperatura din interiorul sălii de expoziție să atingă valori de până la 40 grade Celsius, iar în timpul iernii, aceasta să scadă mult sub limitele admise. Din această cauză, spațiul a fost dotat cu instalație de aer condiționat, fapt care permite menținerea unor parametri optimi de temperatură și umiditate pe parcursul întregului an, astfel încât să nu fie afectată starea de conservare a pieselor din expoziție. În afara sistemului de iluminare, care era montat încă de la construcția clădirii, am suplimentat sistemul de iluminare cu spoturi de lumină cu senzori de prezență.

În expoziția permanentă am inclus un număr de 650 de piese din colecția secției de etnografie. Expoziția cuprinde prezentarea ocupațiilor principale ale poporului român – cultivarea pământului și creșterea animalelor, dar și prezentarea a trei din ocupațiile secundare: albinăritul, vânătoarea și pescuitul. Urmează, în ordine, industria casnică țărănească, producătoare de piese de port popular și textile destinate împodobirii interiorului locuinței țărănești, urmată de prezentarea unor meșteșuguri tradiționale ca: olăritul, meșteșuguri legate de prelucrarea lemnului și fierăritul. Un tronson al expoziției permanente a fost organizat pe structura unei case cu tindă și odaie. „Casa”, realizată ca o scenă de teatru, deci lipsită de pereții din față, a fost organizată cu piese care provin în bună parte din zona etnografică Trotuș. Ultimul tronson al expoziției este dedicat prezentării unor aspecte legate de credința poporului nostru (monumente de cult, piese de cult folosite de Biserica Ortodoxă și de cea Catolică), dar și de tradițiile din perioada sărbătorilor de iarnă.

Este demonstrat științific faptul că pe parcursul mileniilor cultivarea pământului și creșterea animalelor s-au dezvoltat în paralel, raportul dintre ele inversându-se în anumite perioade istorice. Dacă în vremurile străvechi creșterea animalelor a fost preponderentă, în ultimele două secole, agricultura a câștigat teren. Odinioară, văile apelor și versanții munților erau acoperiți de păduri. Pe măsură ce sporul demografic al populației a crescut sau efectuat defrișări care au creat tot mai mult teren agricol. Cum practicarea *agriculturii* este atributul unei

populații sedentare, principalii termeni care desemnează unelte agricole, unități de măsură, plante etc. provin din limba dacilor sau din limba latină. Ulterior, limbii române i s-au adăugat termeni proveniți din limba slavă care desemnează unelte agricole, tehnici de defrișare etc. Cultivarea pământului este și în prezent o ocupație de bază a locuitorilor satelor din județul Bacău. Multe din uneltele agricole folosite în trecut pentru lucrul pământului sau pentru prelucrarea plantelor se mențin în actualitate. Prezentarea acestui segment începe cu expunerea unor semințe ale principalelor plante de cultură cultivate în zona noastră atât în trecut, cât și în prezent (mei, grâu, orz, ovăz, secară, porumb, floarea soarelui, fasole etc.). De fiecare dată le explicăm vizitatorilor faptul că meiul a fost o plantă foarte mult cultivată în zona noastră, fiind o plantă care nu era pretențioasă în privința condițiilor climaterice și având în același timp o productivitate foarte mare. Grâul, cultivat încă din antichitate, nu era prezent prin produsele de pâine decât în zilele de sărbătoare sau la ceremonii familiale legate de ciclul vieții. Le precizăm mai apoi că porumbul a fost introdus în cultură abia prin secolele XVII-XVIII. Cu timpul, el a luat locul deținut altădată de mei. Târziu au fost introduse în cultură cartoful, fasolea și floarea soarelui. În expoziție am etalat un plug de lemn cu brăzdar de fier, mai multe fiare de plug, o semănătoare pentru porumb. Avem expuse unelte destinate recoltării cerealelor, precum: seceri, coase, furci, dar și unelte pentru desprinderea boabelor de pe știuleți (îmblăcie, o leasă pentru bătut păpușoiul, un buduroi făcut din trunchiul unui copac scobit în care se bătea cu chilugul știuletele de porumb). Tot în această categorie de piese se înscrie și batoza pentru porumb. Cerealele erau măcinată cu râșnițe din piatră, cu moriști acționate manual sau, de cele mai multe ori, la morile de apă sau de vânt existente odinioară și în zonele etnografice ale județului Bacău. Între piesele din această categorie am expus o râșniță dacică, confecționată din tuf vulcanic, achiziționată din satul Buciumi, comuna Ștefan cel Mare. Râșnița a fost descoperită în timpul demolării unei case bătrânești care fusese construită la mijlocul secolului al XIX-lea. Era așezată ca piatră la temelie. După demolarea casei, proprietarii au început să folosească râșnița din nou. Presa pentru cartofi, folosită în zona de graniță cu Transilvania, acolo unde sătenii pun în compoziția pâinii și cartofi fierți, oloinița, utilizată pentru a face uleiul din sămburi de bostan sau din miez de nucă – sunt piese care întregesc acest segment. Măsurile pentru cereale, făcute din trunchiuri de lemn scobite, numite local banițe ori hoboroace, precum și cântarele

cu oacă folosite și pe vremea lui Cuza, vin să întregească tabloul uneltelor și obiectelor folosite odinioară în satele noastre.

Creșterea animalelor a avut o importanță majoră în economia satului românesc datorită importanței produselor animaliere pentru gospodăria țărănească. Nu trebuie uitat rolul animalelor în asigurarea hranei și îmbrăcăminte, în muncile agricole, dar și în transport, precum și în fertilizarea solului. O bună parte din aceste animale crescute în gospodăriile din mediul rural erau un important articol de export care asigura venituri importante celor care se ocupau cu negoțul de animale. Odinioară, animalele erau folosite la schimb, în loc de bani, atunci când se cumpărau pământuri. Din punct de vedere expozițional, acest segment l-am împărțit în două: primul, prezintă imagini și piese legate de creșterea vitelor cornute și a cabalinelor (exponate: coasă, tioc și cute de ascuțit coasa, șa pentru măgar, fiare pentru împiedecat caii, jug pentru o vacă, talangă, găleată pentru muls, crintă, putinei, fedeleș, cutie pentru brânză etc.), iar al doilea segment sunt prezentate imagini și piese legate de practicarea păstoritului. Imaginile surprinse la stânele de pe Munții Ciudamirului, în cercetările de teren ale muzeografului Dorinel Ichim, permit vizitatorilor ca, pe lângă explicațiile muzeografilor, să înțeleagă lungul drum al produselor rezultate din prelucrarea laptelui de oaie, de la stâna până pe mesele noastre. În satele din bazinele inferioare ale Trotușului, Tazlăului, Cașinului și Oituzului s-a practicat și încă se practică păstoritul local, în hotarul satului, pe când în bazinul superior al Trotușului s-a practicat și se practică păstoritul cu văratul la munte și iernatul în sat. Din primăvară, de la plânsul meilor și până toamna la rascol, oile stau în grija ciobanilor. Pășunile mănoase din zonă oferă condiții favorabile pentru practicarea păstoritului transhumant de către ciobanii din Mărginimea Sibiului care aduceau oile la vărat aici. O stână se compune din focărie, comarnic și brânzărie. Oile dorm noaptea în coșer sau târlă, iar ciobanii le veghează din colibă, cu focul aprins. Oile se mulg în cupe și găleți de lemn, iar laptele se duce la stână, unde este strecurat prin strecurătoarea așezată pe hârzobul pus pe budacă. Cu o lingură mare se dă cheag la lapte, după care budaca se acoperea cu hârzobul peste care se pune o haină sau un cojoc. Laptele închegat era amestecat cu lingura mare și bătut cu mâinile până arăta iar ca laptele dulce. Cașul era stins mai apoi de pe fundul budăcii și era apăsător până se întărea. Cașul era tăiat în patru cu ajutorul unui cuțit, era scos din budacă și pus la scurs într-o budăcuță, care era pusă aproape de foc pentru câteva minute. Cașul era apoi stors pentru ca să iasă jântuitul care era pus în

bărbântă. Cașul era pus în strecurătoarea atârnată într-un cui de lemn bătut în bârnele stânei. Sub strecurătoare se punea o budăcuță în care se scurgea zerul. După câteva ore, cașul era pus la dospit pe patul de brânză de la stână, unde era lăsat timp de două-trei zile. După câteva zile, cașul era dat stăpânului care îl transporta acasă și îl punea la putină.

Dintre *ocupațiile secundare* am prezentat albinăritul, vânătoarea și pescuitul. Toate cele trei ocupații au avut condiții prielnice de dezvoltare în județul Bacău. *Albinăritul* a fost favorizat de existența a numeroase plante melifere. Mierea avea multe întrebuințări: ca aliment, dar și ca medicament. Ceara era materia primă pentru lumânările folosite la iluminatul tradițional. Din fagurii scurși de miere, puși cu apă caldă la fermentat, se făcea o băutură foarte apreciată – mursa. Am expus câteva imagini cu albinăritul tradițional, precum și următoarele piese: un buduroi făcut dintr-un trunchi de copac scobit, un stup primitiv din scânduri, un stup cu rame pentru faguri, o centrifugă din lemn pentru scoaterea mierii din faguri, un sloi de ceară. *Vânătoarea* a fost favorizată de prezența unei vaste suprafețe acoperită cu păduri. Ea era practică pentru completarea hranei, dar și pentru apărarea semănăturilor și animalelor domestice de sălbăticiuni. Blănurile erau materii prime pentru îmbrăcăminte, dar și o importantă marfă la export. În acest sector am expus următoarele piese existente în colecție: arc de vânătoare, capcană pentru urși, capcană pentru vulpi, capcană cu lanț, capcană pentru vrăbii, arme de vânătoare, corn pentru vânătoare, ciotel pentru praf de pușcă, o tașcă, un scaun de vânătoare, precum și o serie de trofee pe care le deținem în custodie: un craniu de lup, un craniu de jder, un craniu de pisică sălbatică, un trofeu de cerb, un trofeu de căprior și o blană de urs. Imaginile furnizate de un membru al Asociației Vânătorilor și Pescarilor Sportivi vin să întregască acest segment al expoziției. *Pescuitul* este o străveche ocupație care a fost favorizată de bogata rețea hidrografică din județ. Amintim câteva specii de pești care populează apele județului: păstrăv, clean, mreană, scobar, știucă, crap, somn etc. Pentru ilustrarea pescuitului am expus o serie de ustensile folosite de țărani pentru a prinde pește: o vâșă de pescuit, o ostie, o setcă, un ventior cu cercuri, un crâșnic, o plasă de mână cu bețe, un sac de pește, un coș pentru pește și un prostovol cu funii.

Industria casnică țărănească privește operațiile de prelucrare a fibrelor animale și vegetale în gospodăria tradițională. Gospodinele din așezările județului au folosit în decursul timpului diverse fire pentru realizarea hainelor cu care își îmbrăcau familia sau a țesăturilor cu care își împodobeau locuința. La șes se folosea îndeosebi inul și cânepa, iar

la munte lâna oilor și părul de capră. Cu timpul au început să folosească borangicul și bumbacul pentru anumite categorii de țesături. Am expus câteva unelte folosite pentru prelucrarea firelor textile (melița, raghila, furca cu fuior, piepteni) și câteva piese folosite pentru prelucrarea lânii (fușalăi, piepteni, furci, depănătoare, vârtelniță). În expoziție este prezentat un război de țesut orizontal. Pe pereți sunt expuse covoare (covor în roate, covor bătrânesc cu chenar și figuri antropomorfe, covor cu cerbi și pomul vieții, covor cu leu – datat 1894) și ștergare. Pe lațe am expus lăicere din cele trei zone etnografice ale județului Bacău. Imaginile fotografice realizate pe teren surprind sătence care lucrează pentru realizarea unor țesături.

Portul popular din cele trei zone etnografice ale județului este prezent pe parcursul întregii expoziții. Am expus costume din cele trei zone, costume de bărbat, de femeie, de copil, costume românești, dar și costume ceangăiești. Ele nu sunt mai vechi de începutul secolului trecut. În marea lor majoritate sunt costume de sărbătoare, știut fiind că straiile de lucru aveau o viață mult mai scurtă și că puține au ajuns în muzee.

Dintre instalațiile tehnice țărănești, muzeul prezintă schema unei dârste sau pive pentru cergi, precum și un război de țesut cergi pe care este țesută o cergă „crudă”. Imaginile prezentate sunt surprinse la dârsta din Oituz, dârstă care a aparținut meșterului Constantin Avram.

Primul meșteșug tradițional prezentat în expoziție este *olăritul*. Am expus vase de lut care au fost achiziționate în urmă cu trei decenii din cele șapte centre ceramice care au fost active până în ultimul deceniu al secolului trecut: Oituz, Băhnășeni și Pârjol, Cucuieți și Solonț, Frumoasa-Balcani și Răchitoasa. Imagini din timpul procesului de confecționare, roata și masa olarului, malaxorul pentru lut și uneltele de lucru ale olarului sunt prezente în expoziție. Vizitatorul observă cu ușurință prezența a două tipuri de ceramică – ceramică roșie (smălțuită și nesmălțuită) și neagră. Ghidul explică vizitatorului faptul că această diferență de culoare ia naștere în timpul arderii, care se produce diferit în cele două cazuri: ardere oxidantă în cazul ceramicii roșii și ardere reductoare în cazul ceramicii negre. Ceramica din județul Bacău a fost prin excelență o ceramică cu caracter utilitar, care prezintă puține valențe artistice, comparativ cu cea lucrată în alte județe. Meșterii olari băcăuani confecționau o gamă mare și variată de forme de vase, cu diferite întrebuințări în gospodăria țărănească. În expoziție am prezentat vase pentru păstrat alimente (chiupuri, lăptare), vase folosite pentru prepararea alimentelor (oale pentru sarmale, cratițe cu capac, frunți, mijloace,

gurluience, tigăi), vase pentru servit mâncarea sau băuturile (castroane, străchini, căni, moșoaice, cănițe, păhăruțe), vase pentru păstrarea sau transportul unor lichide (urcioare), pătrunjare, bolduri pentru coama casei, vase pentru flori etc. Expoziția cuprinde și vase folosite în timpul unor ceremonii legate de ciclul vieții (ploști pentru nunți, oale pentru înmormântare, moșoaice care se dau de pomană de sufletul morților).

Un capitol aparte în expoziție este consacrat meșteșugurilor legate de *prelucrarea lemnului*. Pentru început am prezentat câteva imagini legate de lucrul la pădure. Am expus următoarele unelte: topor, țăpină, clupă (măsură pentru lemn). Urmează imagini cu etapele de lucru ale unui butoi, precum și imagini cu etapele de lucru ale unui coș. În expoziție sunt prezentate diferite unelte folosite pentru prelucrarea lemnului: dălți, un răzuitor, sfredele, cuțitoaie, compase de lemn, fireză, teslă, gârdinar, gealău, rindea, filieră, strung de lemn etc., precum și obiecte de lemn rezultate în urma prelucrării: două ivăre, un căuc, o putinică, o ladă de zestre, câteva coșuri etc.

În expoziție este prezentă o stănoagă folosită pentru potcovitul cailor achiziționată din Ghimeș-Făget. Proprietarul inițial al instalației a fost Ștefan Bârsan, fierar. De la fiul sau, Andrei Bârsan, am achiziționat și majoritatea pieselor cu ajutorul cărora am încercat să reconstituim atmosfera unui atelier de fierărie de la mijlocul secolului trecut. Atelierul cuprinde un foi cu trei capace, făcut din piele de cal, o vatră cu horn, un butuc mare de lemn pe care meșterul ținea nicovala, o menghină, șorțul fierarului, clești, dornuri, tipare, baroase, ciocane etc., precum și piese confecționate de meșterul fierar (caiele, potcoave pentru cai și pentru boi etc.). Cu piesele care alcătuiesc atelierul de fierărie am încheiat prezentarea meșteșugurilor în expoziție.

În muzeu am sugerat, de asemenea, și o casă țărănească cu tindă rece și cameră. În cameră am expus mobilier, țesături și inventar gospodăresc din zona etnografică Trotuș. În tindă am expus o serie de obiecte care făceau parte din inventarul multor gospodării și pe care nu le-am prezentat în alte locuri din expoziție. Dintre acestea amintim: o râșniță pentru cereale, câteva coșarci, un vătrai, o doniță etc. Alăturat acestei „locuințe” am sugerat un șopron, sub care am adăpostit o serie de unelte și obiecte care se găseau în gospodărie: o căruță, un plug de lemn cu brăzdar de fier, un harnașament pentru cai, un jug pentru vite, o roată de rezervă pentru căruță, un cric din lemn, o păcorniță, un felinar etc.

În spațiul destinat *vieții spirituale* am expus imagini cu biserici de lemn din județul Bacău precum și obiecte de cult și piese de mobilier

provenind din diverse biserici. De mare valoare sunt stranele confecționate în anul 1729, provenind de la biserica de lemn cu hramul „Sfinții Voievozi” din Rusăiești-Poduri, strane care au o inscripție în limba română cu caractere chirilice, și un covor cu pomul vieții, în culori vegetale, datat 1843, provenit din biserica cu hramul „Sfinții Împărați Constantin și Elena” din Bacău.

Expoziția se încheie cu un sector în care de obicei schimbăm periodic exponatele, în funcție de sărbătorile de peste an. La deschiderea care a avut loc în ajunul sărbătorilor de iarnă ale anului 2007 am expus obiecte și imagini ilustrând datinile din preajma Crăciunului și Anului Nou care se mai practică în județul nostru.

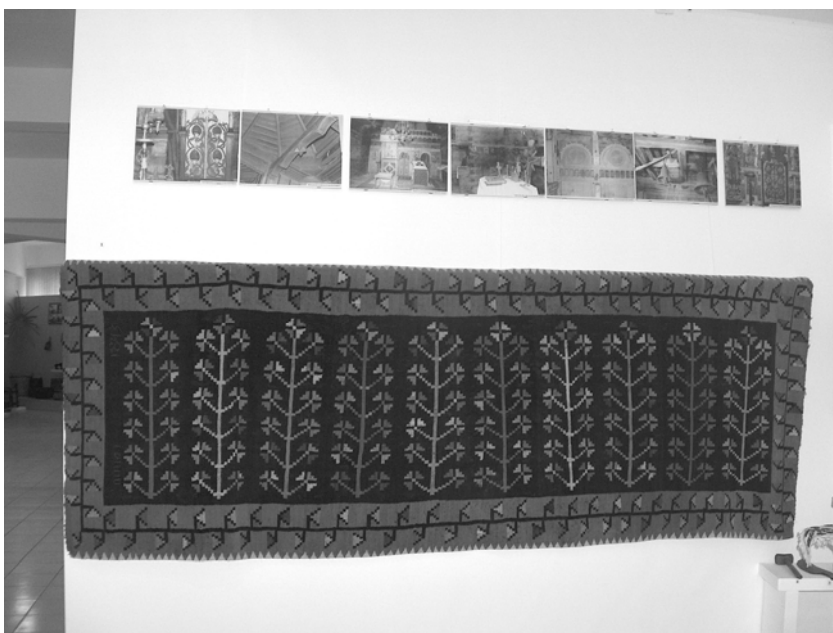
Résumé

Les auteurs présentent les principales étapes suivies pendant l'organisation de l'exposition permanente d'ethnographie du Complexe de Musées „Iulian Antonescu” de Bacău, inaugurée le 1^{er} décembre 2005 dans l'actuelle location.

L'étude présente brièvement les principales repères de la thématique de l'exposition.

ILUSTRĂȚII











ÎNSEMNĂRI DESPRE „ARCACI”

Paul PĂLTĂNEA

Pictorul Eugen Holban publică adesea, în presa gălățeană, comentarii la diverse teme etnografice, lipsite însă de o necesară argumentație științifică. Preocupare neînregistrată de Iordan Datcu¹, excepție făcând o colaborare din 1994 la revista „Miorița”, care apărea la Deva: *Continuitate arhaică în perspectiva unor cercetări moderne: Ziua Calului – Sân Toaderul. Calul mesager al timpului*².

Cu câteva luni în urmă, Eugen Holban a prezentat în revista „Dunărea de Jos” considerațiile intitulate *Locuirea, ascunderea și existența între arhitectură și sociologie istorică*³. Dintre cele două enunțuri ale titlului, s-a oprit asupra celui de al doilea, „ascunderea”, afirmând: „În zona noastră (a județului Galați n.n.) ascunzătoarea naturală, rămasă pregnant în tradiție, se numește «arcaci»”⁴. Tradiția pe care o invocă, fără exemplificări, și despre care se vorbea pe la 1886, după cum vom vedea, nu se referă la *arcaci*, ci la *pădure* în general. O mărturie din 1697 precizează că, în împrejurări grele, locuitorii se retrag în păduri unde-și „îngroapă proviziile, uneltele și tot ce au”. În acele păduri sunt multe „mănăstiri care le servesc drept locuri de adăpost la nevoie”⁵. Putem aminti un exemplu din zona gălățeană: „Mănăstirea de la gura Bârlojiței, unde este Agapie”, amintită la 15 iulie 1448⁶, a fost în pădurea numită astăzi „Balș”, comuna Umbrărești⁷.

¹ Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. I, București, Editura Saeculum I. O., 1998, p. 318.

² *Ibidem*, vol. III, București, Editura Saeculum I. O., 2001, p. 202.

³ „Dunărea de Jos”, iunie 2006, p. 40-41; iulie 2006, p. 40.

⁴ *Ibidem*, iunie 2006, p. 40.

⁵ Constantin C. Giurescu, *Istoria pădurii românești din cele mai vechi timpuri până astăzi*, București, 1976, p. 46.

⁶ *Documenta Romaniae Historica*, A. Moldova, sec. XV, vol. I, București, Editura Academiei, 1975, p. 397, nr. 280.

⁷ Ion T. Sion, *Observații asupra indicilor de nume*, în „Anuarul Institutului de Istorie

Despre originea cuvântului *arcaci*, E. Holban afirmă că este menționat în unele dicționare mai vechi (pe care nu le nominalizează), „ca fiind de origine turcă (arcă, protecție, apărare)”⁸. Informația este preluată de la B. P. Hasdeu⁹, care-l citează pe L. Șăineanu, fără a indica titlul lucrării folosite. Este, desigur, vorba de *Elemente turcești în limba română*, apărută în 1885. *Etymologicum* a fost tipărit în 1887.

Hasdeu a cunoscut termenul *arcaci*, probabil, prin „Chestionarul” din 1884, *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română*. În răspunsul expediat de T. Dobre din Rogojeni, comuna Suceveni, la 6 iunie 1885¹⁰, există explicația: „Târlă la ciobani, în timp de iarnă. Este un loc îndosit, cum e un arcaci, adică vale”. La acest text, Hasdeu mai adaugă: „Este turcul arkač, versant du pied d’un montagne, dar și dos, appui. Negreșit însă, cuvântul n-a venit românilor de la osmanlâi, care n-au dat nimic graiului nostru ciobănesc, ci de la vreun popor turanic din veacul de mijloc, probabilmente de la cumani. În vocabularul din secolul XIV¹¹ *arkà*, înseamnă umăr”¹². E. Holban a citat părți din acest text, transcriind titlul greșit (*Etimologicum*) și fără notarea paginii.

Ipoteza „cumană” a lui Hasdeu nu a fost admisă de L. Șăineanu, care a susținut proveniența turcă a termenului¹³. Considerat un „cuvânt dialectal” (DLR), nu a fost înregistrat de H. Tiktin¹⁴. Al. Philippide, cunoscut pentru etimologiile turanice (cumane), nu a înregistrat cuvântul *arcaci*¹⁵.

E. Holban, necunoscând opțiunile pentru originea turcă a termenului *arcaci*, pe care le-am citat, se oprește, fără argumente, asupra sensului „umăr” al cuvântului „arkà”, ca să-l apropie, greșit, de

și Arheologie”, Iași, XXI, 1984, p. 634; idem, *Umbrărești. Vatră milenară de istorie*, Focșani, 1999, p. 91-93.

⁸ „Dunărea de Jos”, iunie 2006, p. 40.

⁹ B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, ediția 1974, II, p. 271.

¹⁰ Ion Mușlea, Ovidiu. Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, 1970, p. 43, 48.

¹¹ *Codex cumanicus*, ediția Geza Kun, 1880.

¹² B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 272.

¹³ L. Șăineanu, *Înfluența orientală asupra limbii și culturii române*, II, București, 1900, p. 395; idem, *Dicționar universal al limbii române*, ediția 1997, I, p. 47. Opinie admisă și de *Dicționarul limbii române (DLR)*, I, 1913, p. 230.

¹⁴ *Rumänisch – Deutsches Wörterbuch*, 1896, p. 88-89. Vezi și *ibidem*, I, A-C, ediția Paul Miron și Elsa Lüder, Cluj-Napoca, 2000, p. 27.

¹⁵ Al. Philippide, *Originea românilor*, I-II, Iași, 1927-1928.

latinul „arcus” (arcadă, boltă), despre care socoate că ar putea fi apropiat de „conformația spațiului respectiv”¹⁶. Pentru o eventuală origine latină a vocabulei *arcaci* mai citează cuvintele *arcano* și *arcanus*, care au înțelesul de „secret”, „tainic”¹⁷, ce-ar putea explica sensul de „ascunzătoare naturală” atribuit *arcaciului*¹⁸. Părere total greșită, pentru că cei doi termeni citați s-au păstrat, cu înțelesul amintit, numai în franceză (*arcano*) și italiană (*arcano*). Românescul *a ascunde*, *a tăinui* are la origine verbul latin *abscondo* – *abscondere*. Mai atragem atenția că termenul *ascunzătoare*, folosit în titlu, nu este sinonim cu adăpost, semnificație subliniată de Hasdeu și Șăineanu.

Enunțurile pentru *arcaci* din DEX¹⁹ reproduse în „Dunărea de Jos”²⁰, despre care nu știu dacă E. Holban are știință că au fost copiate din *Dicționarul enciclopedic ilustrat al limbii române* („Cartea românească”), 1931, întocmit de I. A. Candrea²¹, au putut fi folosite, în zone neindicate în text, cu accepții care fac excepție de la înțelesul general al termenului. „Îngrăditura făcută de pescari în apă, pentru prinderea și păstrarea peștelui în bălți iarna” este numită, de obicei, „coteț”²². Greșește E. Holban când atribuie cuvântului *arcaci* sensul de „curătură făcută de apă”. Adevăratul înțeles al substantivului *curătură* este de „loc curățat de păduri, rădăcini, de cioturi, de spini, pentru a putea fi arat”²³.

Considerațiile despre *arcaci*, declară E. Holban, le-a obținut după o „cercetare insistentă de teren”, care s-a rezumat, de fapt, la investigații făcute în cinci localități. Impresia de noutate pe care vrea s-o lase este falsă, întrucât despre *arcaci* scrisese, încă din 1980, profesorul universitar de la Iași, Victor Sficlea²⁴. Redau doar concluzia studiului: „Toponimul *arcaci* se întâlnește numai în porțiunea colinară a Podișului Covurlui”. Menționez, după Victor Sficlea și alte surse, pe cele cunoscute până acum. *Arcaci*, la Smulți, la est de pâraul Suhurlui;

¹⁶ „Dunărea de Jos”, iunie 2006, p. 40.

¹⁷ G. Guțu, *Dicționar latin-român*, București, 1983, p. 100.

¹⁸ „Dunărea de Jos”, *loc. cit.*

¹⁹ *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, 1998, p. 56.

²⁰ Vezi *loc. cit.*, p. 40.

²¹ Vezi p. 73.

²² *DLR*, I, 2, 1940, p. 1013.

²³ *Ibidem*.

²⁴ V. Sficlea, *Podișul Covurlui*, în *Masivul Ceahlău, Țara Giurgeului, Depresiunea Dărmănești*, p. 244-245.

Arcaciu, vale la Costache Negri; *Arcaciu*, deal la sud-vest de Costache Negri; *Arcaciu Bejenescu*, la nord de Băleni; *Arcaciu Ciumaților*, la vest de Fântânele. În preajma acestui sat mai sunt: *Arcaciu Fântâna Rusului*; *Arcaciul Mare* și *Arcaciul lui Basarab*, pe Valea Coșerilor; *Arcaciul Calului*, la Suceveni; *Arcaciul Ghibarțului*, comuna Berești-Meria; *Arcaciul Leului*, la apus de Roșcani; *Arcaciul lui Murgoci*, tot în vecinătatea acestui sat; *Arcaciul lui Mustață*, la vest de Tămăoani; *Arcaciul Berbecului*, la apus de Slobozia Oancea; *Arcaciul lui Stevie*, la Rediu²⁵; *Arcaciu*, deal la vest de pâraul Herătău; *Arcaciu*, deal la Târgu Berești; *La Arcaciu*, la est de pădurea Găunoasa, sat Măcișeni, comuna Corni²⁶, *Arcaci*, loc între Umbrărești și Cudalbi²⁷.

Arcaciurile au fost, fără îndoială, cu mult mai numeroase decât mențiunile citate. Fiind însă „văi scurte”, cum le definește Victor Sficlea, denumirile lor au dispărut din toponimia spațiului respectiv, ca semne de hotar rămânând numele văii principale. Discutându-le prezența, trebuie să încercăm să indicăm momentul apariției lor. E. Holban neacceptând, fără a folosi marturii documentare, posibilitatea ivirii termenului *arcaci* „doar în momentul venirii otomanilor”²⁸. „Moment” ce nu poate fi stabilit, dar pe care ni-l sugerează un document din 8 aprilie 1603, în care se precizează că în ținutul Covurlui era, la acea dată, „satul Scândureni”, de la „izvorul cel mare unde a fost odaia lui Ibraim turcu”²⁹. Documentul confirmă originea turcă a substantivului *odaie*, „adăpost de vite pe câmp sau în pădure”³⁰, folosit încă din prima jumătate a secolului XVI³¹. „Odaia lui Ibraim” a fost unde este astăzi *Dealul Ibraimului*, la răsărit de satul Negrea (comuna Schela, jud. Galați), peste pâraul Lozovița. Prin apropiere putea fi, pentru vreme de iarnă, și un *arcaci*.

Constituirea acestei „odăi” nu a fost, desigur, un fapt singular. O

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ H. 1: 50 000.

²⁷ Comunicat de Profesor Ion T. Sion, Tecuci

²⁸ „Dunărea de Jos”, iunie 2006, p. 40.

²⁹ L. Șăineanu, *Influența orientală*, p. 274 ; DLR, VII, 2, 1969, p. 133.

³⁰ Const. C. Giurescu, *Împrumuturi cumane în limba română: odae și cioban*, în „Studii și cercetări de lingvistică”, București, XII, 1961, 2, p. 207. Trebuie să se renunțe la presupusul împrumut cuman pentru *odaie*, întrucât lipsește demonstrația lingvistică.

³¹ *Documente privind istoria României*, A. Moldova, sec. XVI, vol. IV, p. 21, nr. 24.

mărturie din 12 mai 1591 amintește o „casă a Covurluiului”, deci o „odaie”, de unde s-au cumpărat 1537 de oi³². Înmulțirea lor a fost determinată de creșterea nevoilor de aprovizionare ale Imperiului Otoman după campania din lunile iulie-noiembrie 1538 a sultanului Soliman Magnificul în Moldova, continuată cu venirea unui număr tot mai mare de negustori turci și levantini, cum va fi fost și Ibraim turcu, ca să îndeplinească poruncile împărației. La 11 aprilie 1545 i se cerea lui Petru Rareș să grăbească trimiterea a 100 000 de oi³³.

Însemnările de mai sus sunt o modestă contribuție la practica cercetării interdisciplinare, tot mai mult utilizată de specialiștii etnografi, dar neluată în seamă de diletanții nefamiliarizați cu rigoarea științifică.

Résumé

Ces notes présentent une partie de la polémique scientifique entre deux intellectuels de la ville de Galați, il s’agit du fameux historien Paul Păltănea et le peintre Eugen Holban. La polémique a commencé d’un article publié par Eugen Holban en juin 2006 dans la revue locale „Dunărea de Jos”, à propos d’«arcaci» en tant qu’«abris naturels». Paul Păltănea n’est pas d’accord avec cette signification du mot «arcaci», fournissant en ce sens des arguments philologiques, historiques et géographiques soutenant la définition de ce terme en tant que «courte vallée». L’auteur des notes soutient que procédant de cette manière il s’inscrit parmi les spécialistes qui, procédant de la sorte, s’inscrivent toujours plus fréquemment dans la recherche interdisciplinaire.

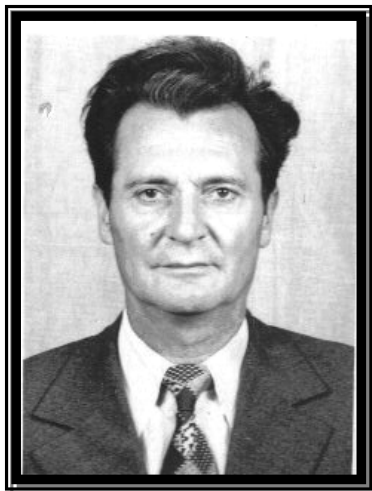
³² Mihai Maxim, *Regimul economic al dominației otomane în Moldova și Țara Românească în a doua jumătate a secolului al XVI-lea*, în „Revista de Istorie”, 32, 1979, 9, p. 1751-1752.

³³ *Ibidem*.

**PROF. UNIV. DR. VASILE ADĂSCĂLIȚEI
(1929-2007)**

În vara acestui an timpul n-a mai avut răbdare și a plecat dintre noi, la sfârșitul lunii iulie, profesorul Vasile Adăscăliței.

A văzut lumina zilei la 24 aprilie 1929, în Florești, comuna Hurujești, județul Bacău, într-o casă de învățători, în apropierea unei puternice zone etno-folclorice, cea a Colinelor Tutovei, în vechiul ținut al Tecuciului. Fără îndoială, copilăria sa a stat sub semnul emoționantelor tradiții de sfârșit de an, asupra cărora avea să se aplece cu predilecție. Poate de aceea, cercetările sale au avut în centrul atenției teatrul popular de Anul Nou, o temă mai puțin cercetată. Tot în satul său avea să fie martor la arhaicele jocuri de priveghi, care i-au stârnit interesul, consacrându-le un studiu temeinic.



A avut idei novatoare în domeniul etno-folcloristicii, aplecându-și privirea asupra unor genuri noi. În acest sens stă mărturia unui fost student de-al său, profesorul Dan Ravaru: „O trăsătură distinctivă a sa ca folclorist o constituie și perceperea creației populare ca un fenomen viu, peren, gata să găsească noi forme de supraviețuire în condițiile existenței moderne...”. Însă, merită a fi pomenite calitățile sale profund umane care au marcat amintirea multora dintre ucenicii săi: „A reușit să fie, dintre toți profesorii pe care i-am avut, cel mai apropiat de studenți, încercând să-i cunoască pe deplin...”.

Pentru aceasta, să ne rugăm pentru sufletul său! Dumnezeu să-l odihnească în pace!

*

Vasile Adăscăliței a absolvit Facultatea de Filologie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași în 1952. Din 1959 își începe cariera

universitară ca asistent. Susține doctoratul în 1972, la București, cu teza *Teatrul popular de Anul Nou în Moldova*; în același an, devine conferențiar. A fost profesor al Facultății de Litere până în 1999.

Cercetările sale de teren, împreună cu studenții, s-au concretizat în vreo 400 de benzi de magnetofon, precum și a aproximativ 4000 de dosare, care constituie Arhiva de Folclor a Facultății de Litere din Iași.

Opera sa științifică și publicistică numără peste 360 de titluri, bibliografie adunată într-o broșură. Este autorul a numeroase studii și articole, precum și a unor antologii și culegeri de folclor. Dintre acestea menționăm doar câteva, suficiente, totuși, pentru a avea o imagine de ansamblu.

Studii și articole

Răvașul versificat și amintirea, specii folclorice relativ noi, 1961.

Jocul ursului de Anul Nou în Moldova, 1970.

Ceata de flăcăi în Moldova. Particularități structurale și funcționale, 1980.

Jocuri de priveghi din județul Bacău, 1981.

„Mocănașii” la valahii din Moravia, 1982.

Jocul și cântecul de priveghi în județul Vaslui, 1994.

Vălăretul, ceata flăcăilor care organizează viața marilor sărbători rurale din Bucovina până mai jos de Milcov, 2000.

Antologii și culegeri de folclor

De la Dragoș la Cuza Vodă. Legende populare istorice românești. Ediția I, 1966, ediția a II-a, 1974, ediția a III-a, 1988.

Teatrul folcloric din județele Bacău și Neamț. Cu un studiu introductiv: *Despre varietatea și caracteristicile principale ale teatrului folcloric propriu-zis în județele Bacău și Neamț*, Bacău, 1968.

Teatrul folcloric din județul Iași. Culegere întocmită împreună cu Ion H. Ciubotaru, Iași, 1970.

Cuza Vodă în tradiția populară, București, 1970.

Teatrul folcloric de Anul Nou din județul Vaslui, Vaslui, 1971.

Předu, předu, pohádku! (Toarce, toarce, pisicuță!). Antologia celor mai frumoase basme românești, traducere în limba cehă de Marie Kaková, Praga, 1980.

La titlurile de mai sus adaug încă unul: *Istoria unui obicei. Plugușorul*, Iași, 1987.

În ultimii ani și-a adunat în trei volume principalele studii și articole, selectate pe trei zone geografice: Rădăuți, Vaslui și Bacău.

Românitatea de sus. Repere etnologice. Prefață de Vasile I. Schipor. Postfață de Victor Iosif, Rădăuți, 2004.

Un pol de contribuții etnografico-folcloristice privind realitățile vasluiene. Postfață de Dan Ravaru, Vaslui, 2005.

Concert etnologic în cuvinte pe portativul treimii sud-vestice a Moldovei dintre bazinul Siretului și Carpați. Postfață de Constantin Donea, Bacău, 2006.

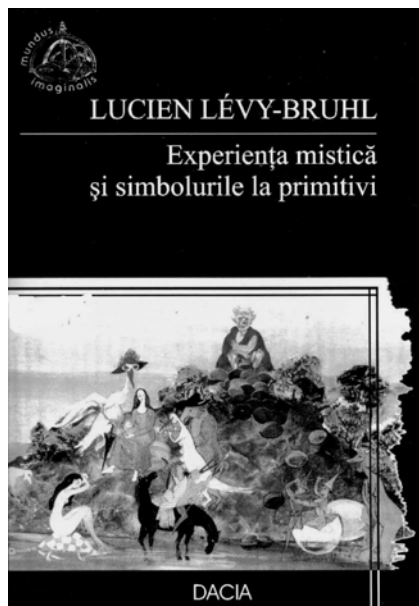
Lucian-Valeriu LEFTER

Lucien LÉVY-BRUHL, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*.

Traducere din limba franceză de Raluca Lupu-Oneț, Cluj-Napoca,
Editura Dacia, 2003, 274 p.

Opoziția dintre percepția primitivă și cea occidentală, definită încă din 1910 de antropologul Lévy-Bruhl, cu lucrarea *Cum gândesc primitivii*, se nuanțează prin numeroase exemplificări în volumul tradus acum la Editura Dacia. *Experiența mistică și simbolurile la primitivi* a fost publicată în 1938, dar modalitatea de redactare se dovedește foarte utilă cercetărilor moderne prin apropierea pe care le permite între civilizațiile invocate și alte culturi arhaice. Deși nu a condus niciodată anchete de teren, sociologul, etnograful și filosoful Lévy-Bruhl oferă în lucrările sale descrieri și analize amănunțite ale mentalităților primitive.

Accepția dată termenului *primitiv* este lămurită încă din *Cuvântul înainte* al volumului aflat în discuție: „Oamenii astfel desemnați sunt mult mai aproape decât noi de condiția umană originară”. Strămoșii noștri de departe pe axa timpului, primitivii trăiesc cu o profundă participare mistică, convinși de puterea forțelor imposibil de perceput la nivel senzorial. Contactul la nivel afectiv cu supranaturalul este constant, iar realitatea unei asemenea trăiri se compune din evenimente precum viziuni, vise, semne și premoniții, avertismente. Saltul din receptarea profană a fenomenelor înconjurătoare în momentul resimțit la modul mistic este spontan și nu vine însoțit de teama specifică modernității. Vânătoarea devine adeseori prilej de conștientizare a relațiilor totemice cu strămoșii, iar relieful înconjurător marchează evenimente mitice a căror „veridicitate” nu poate fi tăgăduită. Asemenea mentalului arhaic românesc și nu numai, lumea de dincolo de *marea trecere* păstrează caracteristicile celei deja trăite, iar strămoșii acționează ca niște intermediari între instanța



superioară și descendenți. Ei supraveghează și sancționează pașii greșiți ai urmașilor, de unde și grija semnificativă pentru memoria lor. Ghinioanele cotidiene sunt decodate fără întârziere drept pedepse. Relația cu târâmul strămoșilor este foarte strânsă însă, la civilizațiile citate de antropolog, microcosmosul casei fiind dominat de craniul tatălui dispărut, o entitate supremă denumită în carte *Sir Ghost*.

Organizată pe două părți, cartea analizează fiorul mistic la primitivi și acțiunea simbolurilor în acest tip de cunoaștere a lumii. Cele patru capitole ale primului segment marchează un traseu dinspre contingent, în care șansa și întâlnirea cu insolitul sunt înțelese doar prin perspectiva supranaturală, spre planul intangibil, dar comunicant cu viața de zi cu zi, al oniricului semnificativ și al „faptelor” celor morți. Hazardul este anulat cu desăvârșire în receptarea vieții, fiecare accident venind cu o încărcătură mistică. O altă similitudine cu mentalul arhaic românesc este dată de percepția bolii ca un atac pe plan mistic și nu ca un dezechilibru de natură fiziologică. De asemenea, gesturile oamenilor pot influența propițiatoriu ritmul vegetal, primitivii folosind jocul și leagănele pentru a determina bogăția recoltelor. Credințele românești își găsesc astfel echivalențe îndepărtate, care nu fac decât să le confirme din nou vechimea ancestrală și valoarea simbolică.

Explicația fundamentală pentru gama mistică a existenței primitive o constituie planul afectiv. Receptat emoțional, evenimentul capătă caracteristici supranaturale și trăirea intensă în sine devine revelatorie pentru ceea ce se întâmplă. Spaima și nevoia de distanțare de ceea ce e nefamiliar, imposibil de înțeles, este, după Lévy-Bruhl, comună percepției umane și animale, activitatea cognitivă având nevoie de repere deja instaurate pentru acceptarea lumii din jur. Afectivitatea ca mod de a te afla în lume definește reacțiile la fenomene și selectează trăirea mistică drept corespunzătoare. Motivația interesului de natură afectivă conduce și urmărirea evenimentelor din vis, resimțite ca revelatorii, atât în relația cu totemurile personale și ale celorlalți, cât și pentru funcția lor de canal de comunicare cu morții. „Experiență mistică privilegiată”, visul are puterea de a modela realitatea, odată ce e programat pozitiv. Mergând la culcare cu gândul că mesajul de dincolo va fi neapărat fast, primitivul ia în stăpânire lumea. Tot ceea ce se întâlnește în vis face parte integrantă din mit, iar cunoașterea dobândită astfel este obiectivă. Credința netulburată a individului care se mișcă în planul restrictiv al convingerilor comunității dă putere absolută visurilor și viziunilor trăite mistic.

Pasul pe tărâmul morții este receptat pur formal, legătura celor vii cu rudele dematerializate fiind acută. Numeroase similitudini cu mentalul arhaic românesc pot fi citate din acest segment al imaginarului primitiv. O atenție sporită este acordată primelor zile de după moartea cuiva, când prezența spiritului este intens resimțită. Patru nopți după încetarea din viață, defunctul cutreieră satul și de aceea poarta casei trebuie lăsată întredeschisă. Gestul amintește de practica funebră românească de imediat după deces, când o persoană prezentă deschide larg ușile și ferestrele încăperii pentru a elibera sufletul. Și civilizațiile citate de Lévy-Bruhl trimit prin intermediul defunctului daruri către morții ce-i vor ieși în cale, au obiceiul de a vărsa băutură pe pământ în semn de ofrandă și conștientizează comensualitatea cu strămoșii. Bocetul are o funcție recunoscută de îmbunare a mortului, fiindcă de sentimentele acestui depinde binele familiei și al comunității. În plus față de aceste paralele cu obiceiurile românești, capitolul furnizează date despre practica străveche a înmormântării suspendate, în copaci.

Cea de-a doua parte a cărții trasează liniile fundamentale ale naturii simbolurilor în existența originară și modul în care acestea acționează. Identitatea absolută între realitatea reprezentată și simbol conduce la principiul *pars pro toto*, întâlnit pretutindeni în lume și în mentalul tradițional românesc. Astfel, craniul spiritului tutelar *Sir Ghost*, atârnat pe un perete în căminul urmașilor, face ca strămoșul însuși să fie prezent acolo. Cu această ocazie, antropologul dezvoltă funcția magică a cutiei craniene în diferite situații existențiale.

Acțiunea asupra simbolului este neîntârziat repercutată asupra referentului, magia și practicile terapeutice profitând de consimilitudinea celor două. Amprenta pasului pe sol este, ca în credințele românești, vulnerabilă în fața acțiunii magice, aceasta fiind un exemplu al „simbolului – apartenență”, după cum este denumit în volum. Acțiunea este în același timp directă și indirectă, directă prin unitatea dintre omul care a lăsat urma și forma ei, indirectă prin medierea amprente pe pământ. Importanța magică a numelui, resimțit și el într-o relație de identitate cu persoana care îl poartă este, de asemenea, analizată. Valoarea lui este egală cu cea a simbolului – apartenență, numele putând direcționa influența magică la fel de ușor precum părul, unghiile sau alte obiecte infuzate de vitalitatea unei persoane. Un alt principiu magic urmărit este *similia similibus*..., primitivii îngropând pietre în ogor, drept model pentru recolta dorită. Această orientare magică o suplimenta pe cea a contagiunii cu fecunditatea latentă a femeii.

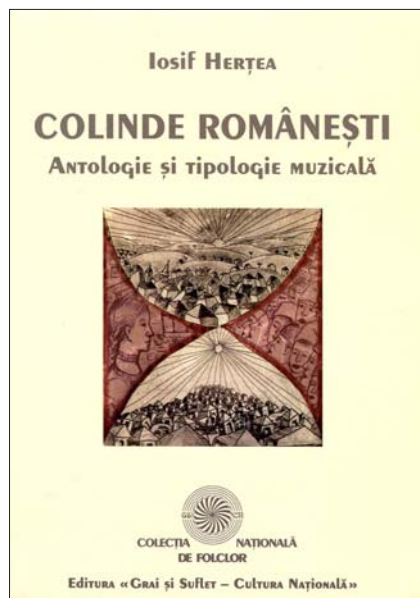
Ca și visele induse, simbolurile au puterea de a modela viitorul prin „atotpaternicia voinței”, un concept freudian folosit de antropolog pentru definirea psihologiei arhaice. Încrederea nezdruccinată determină viitorul și face abstracție de înlănțuirea cauzei cu efectul. Experiența mistică, totală și cu drept exclusiv asupra vieții, creează sentimentul unei armonii existențiale, sub imperiul căreia destinele umane nu suferă efectele implacabile ale hazardului. Raportul strâns dintre planul sacru și contingent, atât de expresiv conturat în volum, lasă cititorului sentimentul unei pierderi suferite prin căderea în modernitate.

Adina HULUBAȘ

Iosif HERȚEA, *Colinde românești. Antologie și tipologie muzicală*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2004, 532 p.

Definindu-și tipologia ca o cercetare pe baza „studierii unui material restrâns, dar reprezentativ, în scopul mai bune cunoașteri a unui fenomen încă viu” (p. 5), autorul își propune și reușește pe deplin să răspundă la întrebarea „Ce este, din punct de vedere muzical, o *colindă* și de câte feluri poate fi ea?” Dincolo de valoarea intrinsecă a lucrării, ne aflăm în fața unei întreprinderi deosebit de necesare pentru etnologia românească.

Colinda, specie arhaică de o valoare magică și artistică aparte, a fost studiată la noi de Petru Caraman din perspectivă etnologico-comparatistă. Distinsul cărturar ieșean stabilește în studiul său *Colindatul la români, slavi și alte popoare* o tipologie a textelor augurale în funcție de persoanele cărora le sunt destinate: gazdele mature, flăcăii și fetele mari, logodnicii, tinerii căsătoriți, văduvii și văduvele, copiii, bătrânii, ciobanii, pescarii, preoții, primarii, vameșii și



a. Criteriul de vârstă și cel al îndeletnicirii determină varietatea urărilor, căci fiecare din cei ce îi ascultă pe colindători își află visele cele mai dragi îndeplinite. Cu apariția cărții Monicăi Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-Solstice Song)*, în 1981, cercetătorii acestei specii pot utiliza un index tipologic care acoperă, în cea mai mare măsură, repertoriul tematic (laic și religios).

În ceea ce privește însă clasificarea muzicală, situația n-a fost rezolvată decât parțial, cel puțin până în momentul de față. Prima lucrare importantă în domeniu o reprezintă colecția *303 colinde* (selectate dintr-un număr de 650 de piese), tipărită de Sabin Drăgoi la Craiova (Editura „Scrișul românesc”, 1931). Pornind de la colindele culese din județele Alba, Arad, Hunedoara și Timiș, muzicologul ardelean analizează specificul lor melodic, măsura (metrul), ritmul, modulația, limita (ambitus), forma (structura) și variațiile. Așa cum mărturisea el însuși, a fost influențat de clasificarea lui Béla Bartók stipulată încă din culegerea bihoreană. Sabin Drăgoi relevă bogăția melodică și expresivă a repertoriului cântecelor augurale de Crăciun și Anul Nou: „Sunt între ele ritmuri neînchipuite și neîntrebuințate chiar de cei mai mari muzicanți”.

Béla Bartók propune, în *Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtlieder)*. *494 Melodien* (Viena, 1935), o clasificare muzicală viabilă și astăzi, întrucât urmărește concordanța unor elemente structurale esențiale, cum ar fi sistemul de cadențare (interioară și finală), arhitectonica, ritmica ș. a. Constantin Brăiloiu adâncește cercetarea funcționalității limbajului folcloric, a aspectelor sale structurale, a semiologiei și a sistemelor ritmice și sonore. De la pertinentele analize ale acestor doi mari etnomuzicologi, precum și de la contribuțiile altor cercetători în domeniu (I. Cocișiu, P. Carp, E. Comișel, Mariana Kahane, Ghizela Sulițeanu etc.) își inițiază Iosif Herțea alcătuirea propriei tipologii. După selecționarea materialului circumscris definiției de *colindă*, autorul recunoaște că s-a „apropiat de *gen* prin câțiva parametri ai comportamentului social față de materialul supus observației” (p. 64). A continuat cu sortarea variantelor, începând de la mici nuclee unitare ca *grai*, până la a cuprinde întregul spațiu românesc.

Inventarul *semnelor*, obținut prin analize detaliate în funcție de parametrii muzicali, supus unui proces de abstractizare și de sinteză, a dus la stabilirea unor modele tipologice. Metrul, ca o matrice a structurilor ritmice, este ales drept prim criteriu ordonator. Sistemul ritmic predominant în colinde este cel *giusto silabic*, iar cel mai bogat

tipar în tipuri, subtipuri și variante este cel *safic*. Muzicologul ardelean consideră parametrul *ritm* un „liant structural pentru celelalte elemente lexicale”, dar și un „*ethos* al genului” (p. 74). În melodiile de colindă mai frecvente sunt structurile pentatonice și prepentatonice, caracterizate prin mobilitatea *pienilor*, amplificarea prin trepte vecine și salturi ale unor motive primare de două, trei sau patru sunete, precum și printr-o relativă *indiferență funcțională* a treptelor. Forma arhitecturală în cazul acestui gen folcloric este alcătuită prin relația dintre un rând melodic și refren. Având la origine o funcție rituală, refrenul colindelor „împlinește funcția de motor cinetic, de contrast și accentuare în organizarea spațiului-timp, înlesnește repetitivitatea, este inel de legătură între grupele antifonice” (p. 79).

Cântatul antifonic, „*arcană a inițierii ceremoniale*” (p. 85), joacă un rol important în păstrarea arhaicității colindatului. În unele zone folclorice (Hunedoara, Arad, cu prelungiri în zona munților Zarandului și în Bihor) se folosește acompaniamentul cu tobe, în altele polifonia este sporită prin folosirea cimpoiului, clopoșeilor, clopotelor, fluierului, talângii ori a viorii.

Lucrarea cuprinde un studiu introductiv, tipologia muzicală și antologia literară. După o *Notă asupra ediției* în care autorul prezintă istoricul acestei cercetări etnomuzicale (materialul documentar utilizat, criteriile de selecție și tipologizare, precum și etapele publicistice, de la versiunea în limba engleză, apărută în 1999, până la ediția de față, completată cu o antologie de 600 texte) și un *Argument* asupra necesității unui noi sistem de clasificare, Iosif Herțea analizează *Limbajul și funcțiile obiceiurilor de iarnă*. Din numeroasele semne și mijloace de comunicare utilizate de cântecele augurale populare, muzicologul se oprește asupra unui număr de nouă: timpul, deplasarea în spațiu, costumația, recuzita, gestul, ținuta, dansul, cuvântul și muzica. Aspectul muzical este încadrat în complexul ansamblu etnologic al datinilor de iarnă.

Antologia muzicală, deosebit de importantă pentru oricare dintre viitoarele culegeri de colinde, acoperă întregul teritoriu românesc. Chiar dacă – așa cum afirmă autorul – nu sunt folosite la modul exhaustiv colecțiile și arhivele de folclor, prezintă o valabilitate orientativă generală. Melodiile sunt ordonate în două categorii de vers *tripodic* (sigla H de la „hexasilab”) și *tetrapodic* (sigla O de la „octosilab”). După litera inițială urmează un grup de trei cifre care arată *tiparul* (*formula ritmică*), *tipul* muzical și *subtipul*. În partea dreaptă a indicelui

se află un șir de cifre care arată tiparul sau formula ritmică în valori de durată (1 = optime, 2 = pătrime, 3 = pătrime cu punct și 4 = doime) grupate în *podii* (perechi sau celule ritmice în cazul refrenelor). Sublinierea unora dintre ele indică apartenența la refren; parantezele sau barele oblice semnalizează gradul lor de variabilitate.

Antologia textelor de colindă cuprinde numai documente inedite, selectate din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor din București, precum și din Arhiva de Folclor a Centrului de Științe Sociale a Universității din Cluj-Napoca. Frumusețea și expresivitatea multora dintre ele justifică alegerea lor, la fel de mult ca și faptul că oglindesc numeroase atribute structurale și morfologice ale tipurilor sau subtipurilor care le reprezintă. Valoroasa tipologie muzicală realizată de Iosif Herțea include în final un *Glosar de termeni*, un *Indice de tipologie literară a colindelor* și un rezumat în limba engleză.

Silvia CIUBOTARU

Ion H. CIUBOTARU, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, III, *Poezia obiceiturilor tradiționale. Literatura populară.*

Folclorul muzical. Transcrierea, selecția și comentarea pieselor muzicale: Florin BUCESCU, Editura „Presa Bună”,

Iași, 2005, 624 p. + Anexă (Ilustrații)

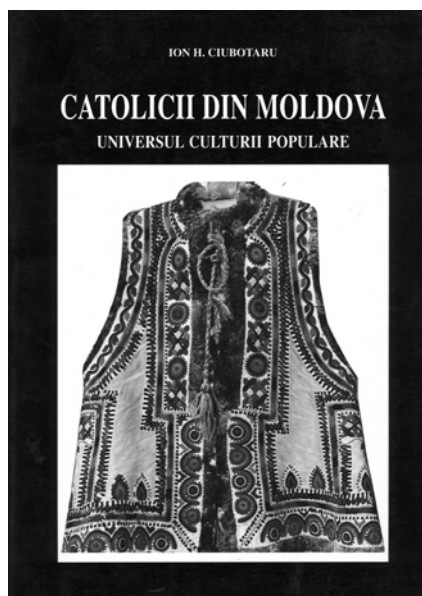
Pentru a avea o imagine mai cuprinzătoare a întregii lucrări elaborate de autor, reproducem, întâi, prezentarea primelor două volume, pe care am publicat-o în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, tom XLII-XLIII, Iași, 2002-2003, p. 247-252:

Ion H. CIUBOTARU, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, I, *Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare*, Iași, Editura „Presa Bună”, 1998, 280 p.; II, *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura „Presa Bună”, 2002, 500 p.

Apariția primului volum din această amplă lucrare, publicată sub egida Episcopiei Romano-Catolice din Iași, a constituit un veritabil eveniment editorial. Oportunitatea cercetării, temeinicia investigației metodice a surselor celor mai autentice, capacitatea de

analiză și sinteză dovedită de autor, care a utilizat cu discernământ și competență atât bogatele informații de teren, cât și bibliografia existentă cu privire la tematica studiului, fotografiile de o excepțională valoare documentară și artistică realizate de Cristian Lisacovschi (și Ion H. Ciubotaru, în cel de al doilea volum), precum și ținuta grafică desăvârșită, asigurată de Tipografia Vaticanului, sunt tot atâtea motivații pentru interesul deosebit cu care a fost primit primul volum și așteptat cel de al doilea.

După un scurt, dar bine documentat, excurs istoric asupra „fenomenului ceangău”, se conchide că nu este vorba de un grup etnic,



ci de o minoritate religioasă. În cele peste 150 de sate investigate, majoritatea din județele Bacău, Neamț și Iași, catolicii (români, maghiari, sași, polonezi) au conviețuit „având aceleași drepturi și îndatoriri, fără ca cei ce se aflau în postura de gazde să încerce să-și impună supremația în vreun fel” (I, p. 10). Cu deplină probitate profesională, autorul subliniază: „Atât graiul ceangăiesc, cât și cel secuiesc sunt cunoscute astăzi într-un număr restrâns de sate. Vorbitorii acestor idiomuri sunt, de regulă, oamenii în vârstă, dar și ei apelează la acest mijloc de comunicare tot mai rar. În rest,

majoritatea covârșitoare a catolicilor din Dieceza de Iași vorbesc limba română, singura în care s-au exprimat din moși-strămoși. O parte dintre ei păstrează și astăzi o seamă de particularități fonetice sau elemente lexicale ce trimit la unele zone transilvănene” (I, p. 10-11). Afirmția este susținută de numeroase mărturii ale celor ce se simt ofensați atunci când nu sunt considerați români.

Conștient că, pentru a putea defini global identitatea acestei comunități, este necesară o cercetare complexă interdisciplinară (istorică, lingvistică, etnologică, demografică, antropologică, sociologică), Ion H. Ciubotaru este, totuși, de părere că „prezentate obiectiv, materialele etno-folclorice luate în discuție devin mărturii incontestabile că *populația catolică din Moldova este românească* [subl. n.].

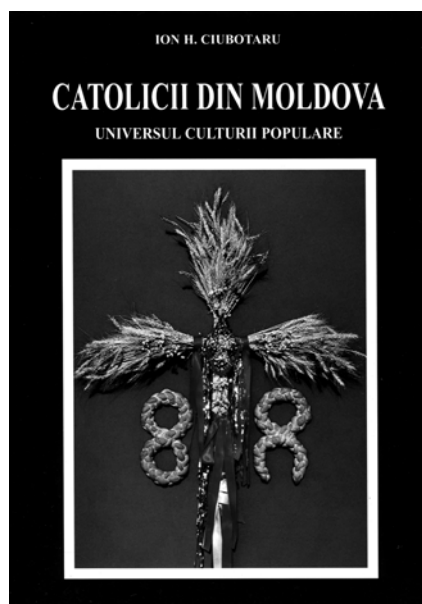
Cultura lor materială și spirituală se integrează atât de firesc în patrimoniul civilizației noastre rurale, încât adevărul este greu de escamotat, deși tentativele de acest gen nu lipsesc” (I, p. 13).

Secțiunile primului volum cuprind compartimentele civilizației rurale selectate ca fiind cele mai reprezentative pentru „semnele arhaicității și ale duratei” din satele care „continuă să îmbătrânească și să se deprecieze, izolându-se tot mai mult în nepăsarea generală ce le înconjoară”, dar care păstrează un „univers structurat după orânduiele tainice, statornicite de înaintași” (I, p. 7-8).

Cercetarea minuțioasă a arhitecturii tradiționale dezvăluie, dincolo de tendințele de modernizare, numeroase elemente ale concepției magice asupra spațiului de locuit, imaginat în cercuri concentrice (vatra și pragul casei, gardul curții, hotarul satului), „consacrate” prin diverse rituri, între care brazda de plug apărătoare împotriva spiritelor malefice sau profilactică, în cazuri de molime. Perene sunt, de asemenea, credințele despre „jertfa zidirii”, despre locurile „bune” și „rele”, despre funcția originară, magică, a unor ornamente la case și la porți, cum ar fi pomul vieții, arborele cosmic, șarpele ca semn al strămoșilor protectori, caii „afrontați”, numeroasele variante ale simbolului solar, stâlpii antropomorfi. Ca o amprentă a specificului confesional se remarcă „răstignirile” și bisericile în stil gotic modern, apărute mai recent, alături de vechile bisericițe din lemn, paiantă sau vălătuci, cu diferențe minime față de aspectul caselor sau al bisericilor ortodoxe mai vechi.

Textilele de interior și numeroasele piese de port popular conservate în aceste sate sunt, fără îndoială, dovezile cele mai evidente și mai palpabile ale unei vechi tradiții de industrie casnică și, în consecință, sunt analizate atent și detaliat. *Ștergarele, scoarțele, lăicerele și păretarele*, care „umanizează” spațiul intim, sunt inventariate și descrise în toată diversitatea lor funcțională: ritualică, utilitară și estetică. Este păstrată, de pildă, destinația diferențiată a ștergarelor (de doliu, de dar, de pomană), iar mesajul șervetului prins de fete la *bârneață* este fără echivoc: intrarea în categoria tinerelor „de măritat”. Sunt comentate, de asemenea, cu sensibilitate și subtilitate, compoziția, cromatică și simbolistica ornamentelor de pe țesături și broderii, care vădesc un rafinat simț artistic. De fiecare dată se pun în evidență elementele semnificative, cum ar fi asemănarea unor țesături cu cele din zonele Năsăud sau Bihor, omniprezența cusăturii în „punct românesc” și *absența* punctului „scris” (*iras*) specific broderiilor maghiare.

Un argument peremptoriu privind originea și identitatea catolicilor din Moldova îl constituie portul popular, căci, așa cum sesizează autorul, „pentru mentalitatea arhaică, schimbarea straielor echivala cu pierderea identității” (I, p. 166). În acest sens se poate interpreta și faptul că la comunitatea catolică s-a păstrat îmbrăcămintea tradițională cu mai mare grijă decât la vecinii din satele ortodoxe. Prin simpla raportare la vestimentația maghiarilor sau a secuilor, este mai mult decât evident faptul că portul catolicilor din Moldova este românesc. Analizate amănunțit și sistematic, pe categorii de sex, de vârstă, atât piesele purtate la sărbători, cât și cele din zilele de lucru, sunt identificate în diferite zone mai conservatoare ale teritoriului daco-român. Pieptănătura cu *conci* și capul acoperit cu *cârpă* se întâlnesc încă la bătrânele din Gorj sau Bucovina; cămașa cu *altiță*, general răspândită în România, motivele florale dispuse pe piept, numite *ciupag*, ca în Transilvania, *catrința*, dar și *peștemanul* sau *androcul*, se regăsesc în portul femeilor vârstnice din Moldova și din alte zone ale spațiului românesc. Pălăria mică din pâslă și pieptarul „înfundat” ca în Transilvania, *bundița* elegantă cu ornamente arhaice, *truparul*, *șpențărul*, *minteanul*, *genuncherul*, toate întâlnite, sub un nume sau altul, în Moldova și Bucovina, sumanul moldovenesc, purtat pe umeri ca în Transilvania, sunt probe incontestabile pentru specificul arhaic, românesc, al acestor aspecte de port.



Funcția socială a unor detalii, atât de anevoie de sesizat uneori, este de fiecare dată remarcată și interpretată: de exemplu, traista, purtată încă, dă indicii despre satul din care provine cel ce o poartă; pieptănătura unei fete pe care „a prins-o mă-sa-n gâtă”, comunică celor inițiați în codul comunității că aceasta nu mai este copilă, că „a ieșit la joc”, sau „dacî leaga fota, însamna cî de-amu-i domnișoarî” (I, p. 175).

Volumul al doilea, mai amplu decât primul, cuprinde fondul cel mai bine conservat din cultura populară, obiceiurile, cum se remarcă în *Cuvânt înainte*: „Pentru că mai ales aici pot fi

întâlnite acele *arhetipuri* [subl. a.] inconfundabile, ce condensează experiența umană a unei populații trăitoare în aceleași locuri secole și milenii în șir. Elementele ce țin de mentalitate sunt definitorii, pentru că acestea nu se pot dobândi printr-un proces de *aculturație* [subl. a.]. Ele se cristalizează în succesiunea generațiilor și se transmit din tată în fiu. Sunt modele de relații rituale, juridice, socio-culturale, afective, principii de conduită, simboluri esențiale ce au jalonat, de-a lungul vremurilor, existența ruralului tradițional” (II, p. VIII).

Chiar din primul capitol, *Rituri de început: nașterea*, se poate constata existența unor practici ancestrale mai rar întâlnite, expresii ale gândirii magice, printre care aceea de a „tăia buricu pe fus”, la fete, și „pe mâneru de la coasă”, la băieți, pentru a îndrăgi, în viață, îndeletnicirile reprezentate de obiectele utilizate. Tot de o mentalitate străveche ține și cununia „la pom” a fetei care a născut copil „din flori” sau încununarea ei cu o coroană de urzici, ca semn al oprobiului public. Interesant este, de asemenea, faptul că, la botezul grăbit și sumar pe care îl face moașa, pentru a-i creștina pe cei ce-ar putea muri nebotezați, numele puse sunt biblice, *Adam* sau *Eva*, spre deosebire de numele pe care le dau, în situații similare, moașele ortodoxe din Moldova: *Ion* sau *Ioana*. Arhaică pare a fi și forma antropomorfă, de copil înfășat, a colacului numit *pupăză*, destinat moașei, la petrecerea de *cumetrie* (la Mogoșești-Siret). În fine, un alt act magic, explicit prin formula rostită, este și închinarea de către femei a paharelor cu băutură pentru sănătatea lehuzei: „Să ridicăm păhărelele, / Să-i treacă durerile, / Cum le ridicăm de ușor, / Așa să se scoale de repejor!”

Nunta, evenimentul central din existența umană, ocupă și cel mai întins spațiu în al doilea volum, fiind descrisă cu lux de amănunte, în toată stufozitatea scenariului, care include rituri, ceremonialuri, solemnități și, nu în ultimul rând, elemente de spectacol. Un capitol aparte este rezervat obiceiurilor *premaritale*, polarizate de *Șezătoare*, *Hora satului* și *Practici de divinație*.

Nunta propriu-zisă este prezentată în subcapitole care urmăresc principalele aspecte și semnificațiile acestora: *Peșitul*, *Logodna*, *Tipuri de nuntă*, *Chemătorii*, *Lăutarii*, *Înhobotatul miresei*, *Bărbieritul mirelui*, *Luatul miresei*, *Alaiul nunții și drumul mirilor*, *Luatul zestrei*, *Primirea mirilor la casa socrilor mari*, *Masa de cununie*, *Masa de primizie*, *Masa cea mare*, *Mireasa greșită*, *Travestirile nupțiale*, *Rudenia prin încuscrare*, *Nașii și nunii*, *Druștele și vorniceii*, *Stolnicul sau vornicul*, *Obiecte rituale* și *Festine postliminare*. Din simpla înșiruire a acestor

titluri se poate deduce cât de amănunțit este tratat subiectul, dar și cât de important și fastuos este acest complex ritualic „de trecere” a tinerilor în celula socială a familiei sub cele mai bune auspicii.

Cu toată dificultatea întâmpinată în a selecta din mulțimea de fapte pe cele definitorii sau inedite, remarcăm petrecerea *La sarmale*, din ajunul nunții (cunoscută și sub numele de *Vedre*), la care se împodobeau *toiagul* (de observat și multiplele funcții ale acestuia) și se făcea *sarmala nașei*, „cu puiuți” – nouă sarmale mici învelite într-o foaie mare, legată cu fir din beteala miresei – care era „strigată”, „cinstită”, „chiuită” sau „descântată”. Destinată miresei sau ambilor miri, alteori nașei sau nunului, semnificația ei era aceeași: fertilitate prolifică. O atenție specială s-a dat, pe bună dreptate, cântecului femeilor care vin la *înhabotat* ca „să lădoiască mireasa” la despărțirea de familie. Verbul *a lădoi* provine din refrenul acestui cântec: *Lado, Lado*, sau, în unele variante, *La doi laț*. Citat în diferite zone ale ariei românești și la unele popoare slave, acest cântec este, în realitatea actuală, o piesă rarisimă, care atestă, o dată în plus, caracterul arhaic al culturii populare din comunitatea catolicilor moldoveni. În aceeași ordine de idei se pot cita conotațiile mai puțin cunoscute ale înrudirilor cu *nașii* și cu *cuscrii* sau cele privitoare la prezența *nunilor* în contextul nunții tradiționale. Referințele dese din discipline conexe, ca lexicologia, istoria limbii sau geografia lingvistică sunt de natură să întregească și să susțină informația antro-po-sociologică cu privire la căsătorie.

Riturile funerare, ale „marii treceri”, sunt, de asemenea, foarte numeroase și păstrate cu grijă, nu numai din respect pentru tradiție, ci și dintr-o firească teamă a omului de necunoscutul misterios de *dincolo* de existența materială. Printre credințele mai puțin răspândite sunt cele despre *sufletul* ipostaziat în *albină* și despre *măsurătorii strigoi*, ale căror suflete nu-și află odihna pentru că au măsuruit măsurătorile de pământ. Atrag atenția și diferențierile între crucile din cimitir, cum sunt cele din satele Trebeș și Mărgineni, județul Bacău: ale femeilor erau „cu ștergar” și „cu corn în vârf, adică așa cum legau fimeili celi bătrâni *cârpa*” – brațele crucii erau acoperite cu două scândurele prinse în formă de unghi, una fiind ceva mai lungă la capătul de sus, tăiată în formă semicirculară; ale bărbaților erau „cu căciulă” sau „cu pălărie” – neacoperite, având deasupra brațului central doar două mici scândurele care figurează acoperământul bărbătesc al capului (II, p. 176). O suită de obiceiuri arhaice s-au înregistrat și la *moartea-nuntă* a tinerilor „nelumiți”, printre care *dublul-vegetal* reprezentat de *toiagul mortului*,

asemănător cu *toiagul* de la nuntă, dar ornat cu panglici de dolii și cu lumânări, având un corespondent în *sulița* din Țara Hațegului, care se înfige lângă cruce. Și *coliba* sau *cortul* mortului necăsătorit pare a fi substitutul arcadei pe sub care trec mirii, a cărei funcție primară a fost apotropaică. Ca o concluzie se impune observația că „obiceiurile funebre din spațiul moldovenesc formează un tot unitar, indiferent de apartenența confesională a populației” (II, p. 169).

Dintre obiceiurile de iarnă, o frecvență mai mare decât la ortodocși o au formele de colindat la Crăciun cu scenete ca *Ieslea* sau *Pruncușorul* și cu piese de teatru (*Irozii*, *Betleemul*) inspirate de Nașterea lui Iisus. O atenție specială s-a acordat colindatului din a patra zi de Crăciun, sărbătoarea *Pruncilor nevinovați*, numită și *Sfinți mărunți* sau *Opru sentek*, obicei care constă în lovirea celor colindați cu bețe de alun sau de măr pentru a le transmite sănătate, rodnicie și bunăstare peste an, prin investirea formulelor și a gesturilor cu potențe magice. Originea romanică a acestei practici, în sărbătoarea *Streniilor*, este confirmată și de atestarea sa în Franța, Belgia și Luxemburg. Mai menționăm rostirea ultimei orații agrare de Anul Nou la un *stâlp* din hotar, la un *pod* sau la o *răchită* pentru a nu expune la primejdii *ultima* gospodărie colindată și pentru ca *ultimele* daruri să fie de sufletul morților, obicei care își are echivalentul în „urătura la fântână” întâlnită la ortodocșii din județul Botoșani.

Jocurile dramatice cu măști (*Capra*, *Cerbul*, *Urșii*, *Căiuții*), alaiurile de *Moșnegi*, *Urâți*, *Artiști*, *Arnăuți*, *Matahale*, teatrul folcloric cu subiecte haiducești de la Anul Nou cunosc, în satele cercetate, aceeași mare răspândire ca în toată Moldova și se dovedesc a fi forme de cultură tradițională dintre cele mai agreate de lumea satului, rezistente și adaptabile la noi contexte culturale. Deosebit de spectaculoase, prin bogăția ornamentelor, sunt măștile de *Capră* de la Butea și Fărcășeni, județul Iași, care amintesc întrucâtva de *Turca* transilvăneană și care cer performerului o mare rezistență și o dexteritate specială în joc.

Între sărbătorile prepascale, o notă distinctivă prezintă *Miercurea Cenușii*. Dacă la ortodocși *Postul Mare* începe luni, când are loc așa numita *Spolocanie*, în lumea catolică postul începe *miercuri*, după manifestările carnavalești de *Lăsatul Secului* și ospețele din *Marțea Grasă*. În *Miercurea Cenușii* preotul face pe fruntea tuturor credincioșilor o cruce cu cenușă din ramurile de *salcie de la Florii* sau din *crucile căzute* din cimitir, amintind astfel

efemeritatea ființei umane, prin simbolul biblic al cenușii. Tehnica încondeierii ouălor înregistrează, de asemenea, forme arhaice cum ar fi aceea de a trasa motivul cu ceară pe oul deja vopsit, care, prin introducerea într-o substanță acidă, se decolorează, păstrând culoare numai pe locurile de pe care se îndepărtează ceara, sau ornamentarea *în relief* cu ceară colorată care nu se mai înlătură de pe ou. Cele obținute prin ultimul procedeu se fac mai ales la *Duminica Albă* (la ortodocși *Duminica Tomii*) pentru *Albi* – sinonim cu *Blajini* sau *Rohmani* – adică cei din lumea *de dincolo*, iar motivele reprezintă obiecte considerate apotropaice ca: *furca de fier*, *țăpoiul*, *colțul porcului* ș.a. Compararea ouălor încondeiate de catolicii din Moldova cu cele întâlnite la maghiari, care preferă motivele florale nestilizate, pune mai clar în evidență apartenența lor la unitatea ornamenticii românești, prin frecvența motivelor *astrale*, *zoomorfe*, *skeomorfe*, de regulă *geometrizate*.

La *Paști* sau în *Duminica Albă* mai există, aici, ca și în alte zone românești, obiceiul numit *Mătcuțare*, adică prinderea fraților și surorilor „de cruce”, o formă de înrudire moral-spirituală având o valoare tradițională asemănătoare cu cea „de sânge”, care implică un întreg cortegiu de rituri inițiatice, atent descrise și comentate de autor. De regulă, se *înfrățesc* băieții unici sau cei care nu au frați, iar *suroratul* îl practică, de asemenea, fetele unice sau fără surori, această relație socială, recunoscută odinioară de dreptul cutumiar, devenind una de solidaritate umană. Tot la *Duminica Albă*, este consemnată *Primonda*, o procesiune cu ofrande (miei, ouă roșii și încondeiate, caș) duse la preot, considerat mediatorul divinității, pentru a avea belșug din produsele „jertfite”.

Un pronunțat cult vegetațional se dezvoltă cu prilejul celor mai multe sărbători calendaristice și în obiceiurile agrare. De pildă, la Adjudei – Neamț, la capătul ogorului se săpa o cruce pe care se semăna busuioc pentru a ocroti cerealele de grindină; pentru a asigura puterea germinativă a semințelor, în brazdă se puneau și colăceii de la Crăciun, numiți *Crăciunel* („opt închis”) și *Crăciunița* („opt deschis”) – elementul masculin și cel feminin; în același scop se semănau și boabele de la *cununa* sau *crucea* care se făcea din ultimele spice ale recoltei precedente; aceste împletituri, numite și *barbă*, *buzdugan* sau *pieptene*, ca și legăturile care rămâneau în lan după seceriș, numite *ciuhă*, *momâie* sau *babă*, reprezentau spiritul venerat al grâului. În ceea ce privește *spiritul holdei* întruchipat în *iepure*, atestat în Europa la toate popoarele de agricultori, din Grecia până în Norvegia, se

constată că *nu există* [subl. n.] la maghiari, aceștia având ca reprezentări similare *ursul*, *lupul* sau *cocoșul*. Tot în ansamblul obiceiurilor agrare se cunosc ritualuri de secetă mai general răspândite, ca *Paparuda* sau *Caloianul*, cu variate denumiri locale, dar și procesiuni (*Rogațiune*, *Bâlci* sau *Bolci de ploaie*) ori „praznice de strânsură” pentru *Mort de ploaie*. La Răchiteni – Iași se făcea, la o fântână, *Praznicul uitaților*, o masă de pomană, întinsă pe o pânză lungă [*punte*], pentru a îmbuna spiritele morților uitați.

În capitolul intitulat *Rusaliile și cultul înălțimilor*, aflăm adevărate micromonografii ale credințelor despre *Iele*, despre sfinții taumaturgi anarghiri *Cosma* și *Damian*, despre motivul mitico-narativ al *Mănăstirii de tămâie*, al *Mănăstirii dintr-un os*. Aceste ample digresiuni sunt prilejuite de relatarea lui Marco Bandini despre pelerinajul care se făcea cu ocazia *Rusaliilor* pe muntele din Stănești, la bisericuța închinată celor doi sfinți vindecători, unde, printre alte miracole, s-ar fi produs și rotirea lăcașului sfânt. Obiceiul pelerinajelor la locuri sfinte, prilejuite de marile sărbători, este încă viu și dovedește credința puternică în caracterul sacru al locurilor înalte.

Deși numeroase, la prima vedere, aspectele pe care le-am spicuit din această lucrare laborioasă nu pot sugera dimensiunile în profunzime și în amploare ale demersului științific, cvasiexhaustiv, în care nu a fost omis nimic esențial, ci, dimpotrivă, s-au descoperit, uneori, semnificații surprinzătoare ale celor mai mărunte detalii.

Mai trebuie subliniat că pentru realizarea acestui proiect de cercetare nu exista un autor mai potrivit decât Ion H. Ciubotaru. Inițiator al cercetărilor intensive de teren în Moldova și întemeietor al Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași, el a elaborat și principalul instrument de lucru: *Chestionar folcloric și etnografic general*, 1970 (peste o mie de întrebări). Răspunsurile primite prin anchetă indirectă la acest chestionar difuzat în toate comunele din județele moldovene au fost punctul de pornire al anchetelor directe efectuate de cei patru cercetători din colectivul care a pornit această ambițioasă activitate, valorificată parțial în zece masive cercetări monografice publicate în seria îngrijită de același neobosit Ion H. Ciubotaru: „Caietele Arhivei de Folclor” (1979-1991). Experiența autorului, dobândită în mai bine de 30 de ani de investigare pasionată a sute (nu este nici o exagerare!) de sate a fost dublată de un asiduu efort de documentare teoretică și de publicare a numeroase lucrări temeinice privind cultura populară

(*Vânătorii*. Monografie folclorică, Iași, 1971 – în colaborare cu Silvia Ionescu-Ciubotaru); *Ornamente populare tradiționale din zona Botoșanilor*, Botoșani, 1982 – în colaborare cu Silvia Ciubotaru; *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova. (Marea trecere)*, Iași, 1986; *Ornamente populare tradiționale din Moldova*, Iași, 1988 – în colaborare cu Silvia Ciubotaru; *Valea Șomuzului Mare*. Monografie folclorică, vol. I-II, Iași, 1991; *Marea trecere*. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova, București, 1999). De la acest nivel de profundă cunoaștere a domeniului a pornit cercetarea la comunitatea catolică. Dar dificultățile de explorare creșteau cu timpul, odată cu efectele „tranziției” din societatea rurală. Aproape toate faptele trebuiau actualizate din fondul pasiv al memoriei colective, dintr-o stare latentă, iar bunii cunoscători ai tradiției erau tot mai greu de reperat. S-a săvârșit, de fapt, o lucrare de arheologie culturală și numai un efort susținut de tenacitate și o abilitate, pe care am numi-o, fără rezerve, talent, au putut dezvălui complexitatea și bogăția acestui univers cultural arhaic, a cărui enigmatică frumusețe se va revela deplin la apariția celui de al treilea volum.

Lucrarea nu este, cum s-ar putea crede, una pur și simplu descriptivă. Comentarii pertinente stabilesc corelații cu fenomene culturale din alte arii românești și, când este cazul, din alte comunități și epoci. Perspectiva este panoramică, diacronică și sincronică, etno-, socio- și antropologică, pătrunzând adeseori în domeniile altor etnoștiințe. Calitatea deosebită a lucrării este conferită și de ilustrațiile de excepție, de aparatul critic impresionant prin acribie, de o bibliografie atotcuprinzătoare, de indicele subiecților chestionați (peste 500) și de rezumatele în limbile franceză, engleză, italiană și germană. În mod cert, studiile de sinteză viitoare asupra catolicilor din Moldova trebuie să pornească, obligatoriu, de la această fundamentală sursă de informații a cărei valoare documentară și științifică este de netăgăduit.

*

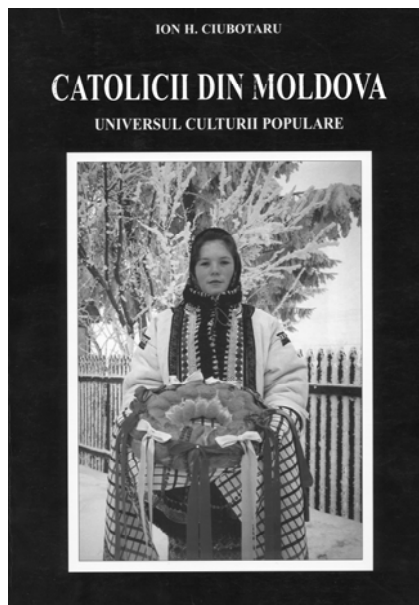
* *

Cu apariția celui de al III-lea volum din cercetarea monografică a lui Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, lucrarea se împlinește și ceea ce anticipam, în prezentarea primelor două volume, cu privire la acest „univers cultural arhaic, a cărui enigmatică frumusețe se va revela deplin la apariția celui de al treilea volum” se adevărește acum.

Primele două volume au fost extrem de favorabil apreciate de specialiști, nu numai de cei români, ci și din alte țări, în special din lumea catolică. După apariția volumului al treilea, valoarea lucrării a fost confirmată prin decernarea, în anul 2007, a celei mai înalte distincții internaționale, **Premio Internazionale di Studi Demoetnoantropologici „Giuseppe Pitre – Salvatore S. Marino”** (pentru anul 2005) din Palermo, premiu numit de specialiști „Nobelul în domeniu”. Între argumentele care susțin acordarea premiului, cu unanimitate de voturi, de către un juriu prestigios, condus de profesorul Francesco Sicilia din Roma; profesorul universitar dr. Aurelio Rigoli, directorul *Centrului Internațional de Studii Etnoistorice* din Palermo, sublinia în **LAUDATIO**: „În primul volum este tratată, mai întâi, arhitectura populară, atât sub aspect funcțional, cât și ca spațiu consacrat vetrei domestice. Urmează apoi o bogată secțiune care se ocupă de țesăturile, cusăturile și broderiile tradiționale, surprinzătoare prin eleganța lor și prin profunzimea semnelor și simbolurilor străvechi (*Weltanschauung*), în care se recunoaște substratul traco-daco-iliric.

Cel de al doilea volum consemnează – pe calea metodologică a *riturilor de trecere*, identificate de Arnold van Gennep – *mores*-urile catolicilor moldoveni, care ritmează *ciclul omului* și *ciclul anului*, perioade ale ritualității și ceremonialului, legate în mod constant de categoria corespondențelor magice.

Cel de al treilea volum, mărturie a migăloasei acribii documentare a autorului, este o mare colecție de poezii lirice și narative, o enciclopedie complexă, rezultată dintr-o vastă cercetare în toate localitățile catolicilor din Moldova. Sunt incluse și partituri etnomuzicale, transcrise de Florin Bucescu de la Universitatea de Arte „George Enescu” din Iași. Unele dintre piese (prețiosul florilegiu de colinde sau cântecele mirilor) trimit spre îndepărtate origini precreștine.



Dialogul susținut de autor cu sute și sute de interlocutori oferă un orizont de un interes deosebit asupra valorilor etnografice ale minorității catolice din Moldova. Este propria lor cultură, în formă tradițională, care nu se deosebește însă de cea a comunității ortodoxe majoritare. Relevă, totuși, unele particularități ce indică o amprentă specifică, de sorginte romană”. În încheiere se precizează că acest premiu îl înscrie pe autor „printre cei mai importanți protagoniști ai celei mai prestigioase antropologii culturale europene”¹.

Recent și Academia Română a acordat lucrării semnate de Ion H. Ciubotaru premiul „**Simion Florea Marian**”, la secția Etnografie și Folclor.

Cercetarea, inițiată de Monseniorul Petru Gherghel, episcop de Iași, desfășurată deopotrivă sub egida Episcopiei Romano-Catolice Iași și sub cea a Academiei Române, Filiala Iași, realizată de profesorul universitar dr. Ion H. Ciubotaru, șeful Departamentului de Etnografie și Folclor din cadrul Institutului de Filologie Română „A. Phillippide” din Iași, a avut în vedere întreaga civilizație populară tradițională a acestei comunități (determinată confesional și nu etnic): etnografie, artă populară și folclor, din perspectivă comparatistă și interdisciplinară.

Cel de al treilea volum conține un documentat „excurs bibliografic”, în care sunt analizate critic opiniile autorilor și sunt reținute contribuțiile științifice privitoare la cultura populară a comunității cercetate, decelate judicios de amatorism și subiectivism. Remarcabil este efortul autorului de a consulta (în traducere) și de a aprecia obiectiv opiniile cercetătorilor unguri referitoare la fenomenul „ceangăiesc”.

Amplul studiu realizat asupra materialului cuprins în antologia literară (p. 45-212) are trei secțiuni: *Poezia obiceiurilor calendaristice*, *Poezia obiceiurilor familiale* și *Literatura populară* (descânțece, cântece propriu-zise, balade, basme). Urmează apoi *Antologia literară* (p. 213-414) și *Concluzii*, formulate de autor la finalizarea întregii cercetări. Lucrarea mai cuprinde o vastă bibliografie, rezumate în limbile franceză, engleză, italiană și germană, indici de *jocuri populare*, de *subiecți chestionați*, de *autori*, de *reprezentări mitologice*, de *nume* din „Panteonul creștin” și de *cuvinte* (formula de *glosar* înlesnea accesul cititorilor la sensurile regionalismelor și arhaismelor), precum și *Ilustrații*, deosebit de valoroase din punct de vedere documentar.

¹ Cf. „Revista română”, nr. 2 (48), Iași, 2007.

Cu privire la repertoriul de colinde din satele catolice, Ion H. Ciubotaru comentează întâi motivele provenite din substratul romano-dacic, apoi cele de sorginte creștină, conchizând că textele augurale din satele cercetate sunt identice cu cele prezente la moldovenii ortodocși. Cu totul sporadic apar texte cu caracter liturgic; în schimb, sunt semnalate colinde specifice Transilvaniei, cum ar fi cea din Ciucani, care dezvoltă *motivul mioritic*.

Poezia *Plugușorului*, atât de îndrăgit în Moldova, este prezentă în toate satele din Dieceză, indiferent dacă locuitorii sunt bilingvi sau vorbesc numai românește. Textele în forma tradițională, cu conținut agrar, de o remarcabilă valoare, sunt bine conservate, lucru firesc la o populație ce se îndeletnicește preponderent cu agricultura. Ion H. Ciubotaru susține afirmația profesorului Dumitru Pop potrivit căreia este vorba de „un obicei în exclusivitate românesc, neîntâlnindu-se la nici unul dintre popoarele înconjurătoare sau mai îndepărtate”, combătând convingător opinia despre o variantă maghiară a *Plugușorului*. Textele invocate de cercetătorii maghiari se dovedesc a fi, la origine, ori colindă de doliu, ori traduceri ale textelor românești despre *povestea pâinii* care se rostește la *Plugușor*.

Poezia *Plugușorului* este analizată ca scenariu mitico-ritualic, dar este comentată și valoarea sa excepțională, pe de o parte, de document, și, pe de altă parte, de creație artistică. Este remarcată structura textelor și principala lor funcție, augurală, prin prisma căreia sunt revelate sensurile mai absconse ale unor episoade în contextul cultural actual. Autorul, specialist recunoscut în etnografie, înregistrează toate etapele muncilor agricole și credințele ancestrale legate de această îndeletnicire principală a românilor prezente în aceste texte poetice. Nici contextele socio-istorice nu sunt trecute cu vederea, toate aspectele fiind raportate la realități din alte zone românești și chiar la practici ale altor popoare. Ca model de analiză complexă a poeziei în context amplu antropologic poate fi citat episodul *colacilor*, din care se desprind semnificații, funcții, forme, rituri de coacere a lor, asociate cu alte obiceiuri agrare.

În fine, sunt comentate și alte forme de colindat, cum ar fi *Semănatul* și *Sorcova*, toate fiind corelate cu alte genuri și specii folclorice, cum ar fi descântecul, jocurile de copii și cântecul propriu-zis.

Un loc aparte în poezia obiceiurilor de iarnă ocupă *jocurile cu măști*, care „vădesc o mare vigoare și prospețime”, știut fiind că Moldova „conservă cel mai bogat repertoriu al jocurilor cu măști

animaliere și umane” (p. 71). Pentru alaiurile de *doboșeri*, menite să țină la distanță spiritele malefice, Ion H. Ciubotaru descoperă stranii corespondențe în provincia Aragón din Spania: *Tobeale din Calanda*, considerând aceste „convergențe” ca fiind un argument pentru „vechimea considerabilă” a obiceiurilor. Izvorâte, unele, chiar din civilizația preagrară, cumulând valențe totemice, vegetaționale, sacre și de cult al morților, jocurile și-au estompat, treptat, sensul magic în favoarea spectaculosului. Jocurile cu măști sunt, de altfel, o manifestare supusă permanent inovațiilor și actualizărilor.

Și în cercetarea folclorului legat de obiceiurile familiale (naștere, nuntă, înmormântare) autorul propune perspective inedite. În cadrul obiceiurilor de naștere constată, în pofida opiniei generale, că există creații specifice acestui complex ritualic, precum *cântecul de leagăn*, urările rostite de *moașă*, de *nași*, *închinarea la botez*, orații rostite la *scăldușcă* și la *cumetrie*. Ingenios și logic, aici sunt plasate și o serie de *descânțece* pentru copiii mici, cum ar fi *de deochi* și *de răul copiilor*.

Folclorul nupțial se remarcă, în mod deosebit, prin *cânțelele mirilor*, între care cele cântate la despărțirea miresei de familie au un parfum arhaic atât în poezie, cât și în melodie. Motivul *scrierii numelui* miresei, într-o neuitare, pe obiectele casnice, este semnalat și în lirica „de cătănie” sau „de înstrăinare”. Jalea provocată de despărțirea ireversibilă a miresei de familia sa este potențată de refrene în care sunt pomenite vechile zeități *Lado* și *Mano*, semnalate încă de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae*. Dacă refrenul *Mano-Mano* este atestat numai în aria românească, despre *Lado-Lado*, zeităte feminină a destinului, autorul constată că este atestat într-o arie vastă, de la Marea Baltică și până la Mediterană, din Urali până la Carpați.

Orațiile de nuntă – *Chemarea*, *Schimbările*, *Iertăciunea*, *Conăcăria*, *Dezlegarea mesei* și *Închinarea darurilor* – sunt analizate minuțios, identificându-se, uneori modele transilvănene, alteleori prototipuri cu largă circulație în Moldova. O contribuție deosebită are autorul în identificarea și comentarea surselor biblice și apocrife ale *Iertăciunii*, precum și a funcției educative a acesteia. Sunt aprofundate, de asemenea, valorile simbolice ale gesturilor și textelor, secvențele comico-umoristice și caracteristicile stilului oratoric popular.

Strigăturile de nuntă, mult agreate de comunitățile cercetate, ilustrate prin 452 de texte, selecționate din peste 1000 de variante, se dovedesc a fi, în mare parte, identice cu cele culese de la moldovenii ortodocși și de la populația nord-transilvăneană, atât din punct de vedere

tematic, cât și al stilului interpretativ, chiar dacă în colectivitățile bilingve ele sunt transpuse în graiul „csangó” sau secuiesc.

Cu subtilitate și sensibilitate sunt comentate funcția *bocetelor*, maniera de intonare, conținutul diferențiat după gradul de rudenie cu defunctul. Este de reținut categoria bocetelor de tip *jurnal-oral*, pe care o identifică autorul, o formă tranzitorie de la bocetul versificat la cel improvizat, practică și la *pomenirile* morților. Cu privire la *bocetele-parodie* se face precizarea importantă că nu sunt proprii ceremonialului funebru, ci au o funcție satirică, vizând lipsa de talent în interpretare, falsitatea sentimentelor afișate și, de obicei, sunt interpretate pentru a stârni hazul la diferite petreceri. Se mai întâlnesc, la populația catolică din Moldova, *cântece de priveghi*, *cântece de înmormântare*, *versuri funebre*, pe care autorul le definește stabilind diferențele specifice, funcția și aria lor de răspândire.

Literatura populară reprezentată prin *descântece*, *epică în versuri*, *cântece propriu-zise* și *proza populară epică* este analizată, permanent prin raportare la culegerile făcute de specialiștii maghiari, corectând, de câte ori a fost cazul, concluziile eronate ale unora și subliniind aspectele eludate.

Aspectele muzicale, neglijate adesea de etnologi, sunt analizate cu profesionalism de preotul conferențiar doctor Florin Bucescu, vechi și statornic colaborator al colectivului de etnografie și folclor de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide”. Din cele 300 de piese muzicale studiate (pe lângă cele înregistrate de Ion H. Ciubotaru, a avut în vedere și culegeri făcute de Emilia Comișel, Domokos Pál Péter, Jagamas János, Constantin Prichici, Ilarion Cocișiu, Ilona Szenik, Lucia Cireș, Lucia Berdan, Florin Bucescu, Viorel Bârleanu, Larisa Agapie ș.a.) a selectat 100 de partituri vocale și instrumentale din repertoriul ocazional și neocazional, pentru publicare. Și din punct de vedere muzical se remarcă arhaismul repertoriilor nupțiale funebre și păstorești. Interesantă este constatarea cu privire la balada *Păcurarul*, din Fundu Răcăciuni, județul Bacău: „Textul acestuia este în grai ceangăiesc, iar melodia este o variantă a unei cunoscute colinde transilvănene, care apare în colecții mai ales cu textul *Mă luai, luai*”. Concluziile studiului de etnomuzicologie concordă, cum era și de așteptat, cu cele ale lui Ion H. Ciubotaru: catolicii din Moldova, în majoritate „covârșitoare” sunt „păstrători nedezmintiți ai culturii populare tradiționale românești, iar o foarte mică parte adaugă și piese de o altă proveniență”. Mai trebuie spus că profesorii Florin Bucescu și Viorel Bârleanu au transcris piesele

muzicale și au redactat toate studiile de etnomuzicologie din cercetările monografice publicate în prestigioasa colecție „Caietele Arhivei de Folclor”, coordonată de Ion H. Ciubotaru.

Lucrarea lui Ion H. Ciubotaru, „scrisă în spiritul respectului pentru adevăr, fără abateri de la rigorile și exigențele științei” – cum declară autorul la p. 415 – are și meritul de a fi selectat și publicat texte în marea lor majoritate inedite, dar și din toate sursele bibliografice și din fondurile de arhivă existente în țară, selectând tot ce i s-a părut mai valoros.

În concluziile celui de al treilea volum, Ion H. Ciubotaru, întemeiat pe cercetarea asiduă, de-a lungul unui deceniu, a comunității catolice din Moldova, dar și pe cunoașterea domeniului, dobândită într-o viață de etnolog, susține ferm: „Folosirea în titlul lucrării a cuvântului *catolici*, în loc de *ceangăi*, s-a impus de la sine. După ce am străbătut toate așezările Diecezei de Iași, unde am stat de vorbă cu mai multe mii de oameni, a fost simplu să constat că satele de ceangăi sunt foarte puține la număr. Acestea alcătuiesc (împreună cu cele secuiești) un procent de cel mult 10 % din întreaga comunitate a romano-catolicilor moldoveni. Prin urmare, factorul unificator îl constituie apartenența confesională și nu termenul *ceangău*, care, așa cum se știe, nu este etnonim. Altfel spus, ceangăii sunt toți catolici, dar catolicii nu sunt ceangăi decât într-o proporție foarte restrânsă” (p. 416). Și încheie considerând că trilogia sa despre universul culturii populare din satele catolicilor moldoveni stă „mărturie pentru identitatea românească a celor mai mulți dintre credincioșii Diecezei de Iași” (p. 437).

Cu această lucrare impunătoare, cum o dovedesc și premiile pe care le-a dobândit, autorul se poate considera demn urmaș al profesorului Petru Caraman pe care l-a avut necontenit drept model.

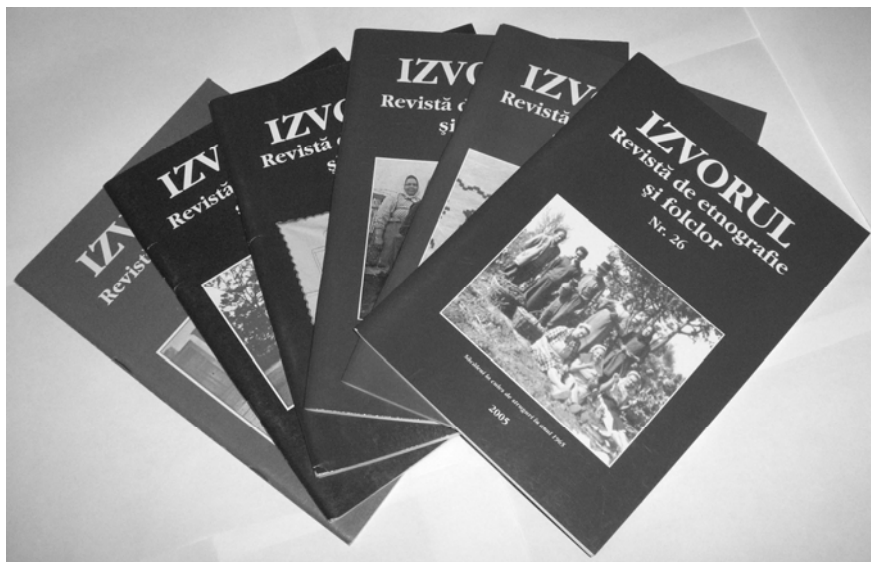
Lucia CIREȘ

Izvorul” – revistă de etnografie și folclor,

Giula, Editura NOI, 1989-2005

Publicația Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria se integrează în mișcarea de recuperare a identității românești, așa cum este această identitate vizibilă în manifestările tradiționale din vechile sate ale Banatul unguresc. De fapt, conștiința etnologilor implicați în

redacția acestei reviste rămâne cumva în apropierea spiritului marilor inițiatori în domeniul folcloristicii românești, fiind reactualizată într-un proiect spiritual ce depășește complexitatea ritualului investigator. Implicațiile afectiv-spirituale ale descoperirii urmelor de existență românească pe teritoriul Câmpiei Ungare determină apariția unui interes de dincolo de captivanta curiozitate științifică.



Istoria în date a „izvorului” etnologiei românești din Ungaria se suprapune evoluției contextului instituțional generator de structuri culturale românești, educative sau spirituale. De la reprezentanții Școlii Ardelene, din secolul al XVIII-lea, de la intelectualii români din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, stabiliți în capitala Ungariei, de unde desfășurau activități culturale filo-românești, ca Iosif Vulcan sau At. M. Marienescu, și apoi de la profesorii Catedrei de filologie română de la Universitatea ELTE din Budapesta, care, în anii '60 ai secolului XX, s-au desprins treptat de sub egida „Asociației Maghiare de Etnografie”, pentru a-și pune în practică proiectele de cercetare a vieții tradiționale românești din localitățile situate pe teritoriul județelor Bihor, Bichiș și Cenad, etnologii români din Ungaria au învățat lecția despre păstrarea spiritului românesc prin intermediul cercetării științifice. Relevanța cercetării pentru menținerea vitalității spiritului etnic este remarcată de Mihaela Bucin, de la Universitatea din Szeged: „Urmărind indicii care relevă etnocentrismul cultural la nivelul

limbajului narativ al folclorului românesc din Ungaria, se observă că repertoriul epic românesc de aici este moștenit, preluat spontan de la generațiile trecute, odată cu alte manifestări tradiționale. Performerii nu devin conștienți de valoarea lui decât atunci când un *intrus*, un etnograf, înregistrează piesele folclorice”¹.

Insertia în acest spațiu a mediilor de circulație și supraviețuire a instinctului românesc este motivată cu precădere de autohtonitatea satelor din apropierea graniței, ale căror caracteristici identitare sunt menținute mai ales datorită izolării geografice (condiția de „arie izolată”, dacă ar fi să împrumutăm terminologia dialectologiei istorice) și conservatorismului, a unei încăpățănări etnocentriste, pierdută însă treptat în fața cadrului economic ce avantajează deschiderea spre mediul maghiar guvernator. Cu toate acestea, etnologii români se revendică de la bibliografia românească, după cum nu evită consultarea bibliografiei maghiare, menținându-și cu tenacitate credința în eterna valabilitate a românității „feliei de viață” aruncată, în entropia istoriei, pe teritoriul străin. Nu lipsește, bineînțeles, din studiile lor, atenția pentru detectarea influențelor interetnice, în condițiile întâlnirilor inevitabile ale colectivității românești cu majoritatea etnică maghiară și cu celelalte minorități (sârbă, slovacă, germană, cehă).

Astfel, profilul studiilor etno-folclorice ale specialiștilor români din Ungaria capătă o nuanță aparte, provenită din încercarea de a îmbina metodologia domeniului cu una specială, istorică și sociologică (interesul pentru creionarea unor istorii zonale, prin documente de autoimagologie, atestări de localități, centralizarea unor date demografice ș.a.), menită să surprindă complexitatea relației dintre tradiție și evoluție în mediul identitar. Două credem că sunt riscurile acestei dificile fuziuni a orizonturilor de cercetare: supraevaluarea rolului istoric a reminiscentelor identificate în mediul popular și imposibilitatea reconstituirii suprafeței relevante din punct de vedere sociologic a obștiei sătești, realitate generatoare a oricărei manifestări tradiționale, girantă a valabilității produselor spirituale și materiale create în interiorul său. Nu numai că specialiștii din redacția revistei „Izvorul” cunosc aceste dezavantaje ale statutului obiectului lor de cercetare, dar uneori încearcă să le depășească, fără exagerări ale implicațiilor etnocentriste pe care acest tip de investigație le determină.

¹ Mihaela Bucin, *Alteritate și limbaj*, în „Simpozion”, Giula, 2000, p. 156.

Mișcarea etnologică propriu-zisă, desfășurată în secolul trecut, în periferia vestică a românității, a debutat prin cercurile organizate, din 1962, de Alexandru Hoțopan și Gheorghe Petrușan – care au condus apoi la editarea revistei „Izvorul”, începând cu anul 1982 –, prin tabere etnografice (1976-1999), în urma cărora s-au creat colecții de obiecte pentru înființarea muzeelor cu profil românesc din Ungaria, cu sediul la Bekescsaba și Giula. În afară de revista prezentată aici, specializată pe domeniul etnologic, alte publicații românești și-au manifestat interesul pentru cultura tradițională a descendenților țăranilor crișeni, coborâtori din munții Bihorului, de pe văile Crișului Negru și Alb, între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, în urma năvălirilor turcești din Câmpia Tisei; dintre acestea, menționăm: „Foaia noastră”, „Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria” (editată, începând din 1975, la Budapesta), „Conviețuirea” (revista românilor din Seghedin), „Simpozion” (cuprinzând comunicările din cadrul simpozioanelor organizate anual de cercetătorii români din Ungaria și editată la Giula).

Revista „Izvorul” își propune, odată cu inițierea seriei noi, în 2002, „prelucrarea și publicarea tuturor acelor valori de geneză populară care încă se găsesc din abundență și în grai viu în bogata moștenire a românilor din Ungaria” (nr. 23, 2002, p. 6), prilej cu care va fi publicată și o bibliografie tematică din domeniul etnologiei românilor din Ungaria (alcătuită de Emilia Martin). Cadre didactice universitare, profesori de limba română, muzeografi, etnologi cu studii de specialitate în țară, dar și cunoscuți cercetători din România, participă la edificarea acestui proiect editorial. Interesele acestora, divergente în beneficiul înregistrării diversității aspectelor culturii populare și susținând, în același timp, direcția comună de subliniere a specificului identitar, sunt vizibile în studiile din numerele pe care le-am consultat.

De la Giula până la Cenadul Unguresc, de la Micherechi până la Pocei, viața comunităților rurale se desfășoară încă în virtutea ritmurilor tradiționale. Tezaurul viu al memoriei lor colective, uneori prea bine ascuns în profunzimile spiritului colectiv, este pus în evidență de către colaboratorii publicației. Anchetele acestora au scos la suprafață, de-a lungul anilor, date despre cultura materială (locuința tradițională, anexele gospodărești, textile de interior și mobilier tradițional etc.), care de multe ori sunt arătate cititorilor în colecțiile de fotografii ale revistei, îndeletnicirile oamenilor locului („săceratu”, „culesu”, „suretiu” – Stella

Nikula, nr. 24, 2003, p. 22), aceleași ca și ale vecinilor români de peste graniță. Obiceiurile familiale și cele calendaristice ale crișenilor strămutați în Câmpia Tisei sunt discutate de redactorii „Izvorului”, subliniindu-se aceeași înaltă măsură identitară a supraviețuirii ritualurilor, care „nu sunt altceva decât o strategie comportamentală a comunității în fața timpului, a istoriei, a existenței. Ele asigură permanența în raport cu alte grupuri din sat” (Elena Rodica Colta, nr. 20, 1999, p. 9).

Greu încercați de conviețuirea cu alte naționalități, românii de aici au preluat motive și culori alogene, vizibile în inventarul lor de obiecte tradiționale, ritmuri și sonorități muzicale maghiare sau sârbești, într-un sincretism încurajat de popularitatea lăutarilor de etnie română printre celelalte neamuri. Împrumuturile de nuanțe extraidentitare sunt, desigur, cauzate de problema lingvistică, de introducerea, în 1920, a limbii maghiare în administrație și, din 1940, în slujba religioasă, culegătorii de folclor remarcând mozaicul lingvistic care intervine chiar în matca acelor creații arhaice românești păstrate aici. Dar și factori pe care i-am putea numi interni au contribuit la crearea unui mecanism eterogen al culturii românești din acest spațiu: apariția căsătoriilor mixte și dispariția nucleelor familiale endogame, regretata lipsă de comunicare dintre așezările românești de pe teritoriul ungar, împrumuturile de la etnii conlocuitoare, de aceeași confesiune (ortodoxă).

Unele compartimente ale culturii etno-folclorice românești, păstrate în Banatul unguresc, au demonstrat o interesantă forță de rezistență. Este vorba de jocul popular, care, potrivit lui Alexandru Hoțopan, „era organizat în mai multe locuri. Românii, precum și sârbii și ungurii aveau jocul lor” (nr. 15, 1995, p. 23), iar etnomuzicologul Daniel Lipták afirmă: „Un element caracteristic pentru cultura dansurilor populare românești din Ungaria, o trăsătură arhaică a lor, este faptul că melodiile au rămas intacte, neatinse de orice influență străină, a ceardașului sau a oricărei alte muzici maghiare” (nr. 26, 2005, p. 17), menționând dintre dansurile românești jucate aici: *d-a lungu* sau *ardelenescu*, *mânânțaua*, *logojana*, *șchioapa*. Și în domeniul folclorului medical se remarcă același fenomen al stabilității, căci, spune Emilia Martin, în urma unor cercetări intense a comunităților mixte: „Am putut constata că în medicina populară cele mai pricepute au fost românele. Procedeele de vindecare, atât cele raționale, cât și cele de natură magică, au fost recunoscute și săvârșite în folosul întregii comunități

locale, indiferent de apartenența etnică sau confesională” (nr. 22, 2001, p. 35).

În afară de studiile de specialitate, de analiză a fenomenelor etno-folclorice, revista cuprinde și grupaje de texte folclorice, fie dintre cele publicate în revistele românești din Ungaria sfârșitului de secol XIX (2003, nr. 24), fie culese de cercetătorii publicației din satele multietnice de câmpie, uneori aceste anchete fiind transformate în veritabile conversații pline de spontaneitate între etnologi și țărani, redată apoi cu maximă autenticitate în paginile revistei. Sunt consacrate astfel figuri de excepție, eroi ai legendelor locale, cum ar fi lăutarul „Dele”, povestitorii Vasile Gurzău, Mihai Purdi, Teodor Șimonca, dansatorul Minai Netea sau Florica Otlăcan, informatoare de excepție, care, cu poveștile și cântecele ei, transformă numărul din 1998 al revistei într-o veritabilă colecție „individuală” de folclor românesc din Chitighaz.

Urmărind conformația specială a ritualurilor tradiționale performate aici, gata să detecteze orice detaliu care să verifice condiția locală a motivelor epice sau lirice, absorbiți de acel „localism creator” atât de necesar supraviețuirii într-un spațiu multinațional, prinși în ritmul de dincolo de realitatea istorică a poveștilor, dar pline de seva geografiei dragi lor, încântați de satiricul autobiografic al „versurilor mnireselor” sau al „descântărilor” din timpul jocului, redactorii revistei „Izvorul” trec uneori peste importanța comparației elementelor etno-folclorice prezente de-o parte și de alta a graniței. Una dintre excepțiile notabile în această privință este, de exemplu, studiul Mihaelei Bucin, care analizează balada Novăceștilor la românii din cele două părți ale Banatului (1999, nr. 20, p. 16).

Lumea surprinsă în „Izvorul” este o mărturie a colaborării dintre cele două semisfere ale neamului românesc, reintegrarea lor în aceeași esență a culturii tradiționale fiind scopul evident al redactorilor și colaboratorilor revistei. Pătruns de evocările din aceste pagini, cititorul de aici nu-și poate reprimă tristețea pe care o recunoștea și o cercetătoare a ceremonialului nupțial specific românilor din Ungaria: „Prin consemnarea și prelucrarea materialului etnografico-folcloric, (...) încercăm să aducem un mesaj dintr-o lume pe care aproape am pierdut-o”².

Ioana REPCIUC

² Maria Gurzău Czegledi, *Nunta la românii din Ungaria*, Giula, 1996, p. 5.

Marius Dan DRĂGOI, *Folclor muzical din Spermezeu. Schiță monografică.* Introducere de Ion Cuceu, transcrierea melodiilor: Lucia Iștoc și Elena Hlinca Drăgan, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2005, 332+XLVIII p.; idem, ***Folclor poetic din Spermezeu. Texte rituale, epice, lirice et varia***, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2005, 300 p.; **Macarie Marius-Dan DRĂGOI, *Ler Sfântă Mărie. Colinde de pe văile Țibleșului***, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005, 511 p. + 31 p. cu ilustrații alb negru

Statutul de cercetător al folclorului impune respectarea câtorva condiții *sine qua non*, între care, la loc de cinste, se află studiile superioare de specialitate și existența unui mediu favorizant cercetărilor. Statutul de preot incumbă, pe lângă pregătirea profesională corespunzătoare, respectarea regulilor teologice și bisericești, dar nu exclude posibilitatea abordării altor domenii, precum creația literară, muzicală sau plastică, cercetarea unor documente venite din trecut sau cunoașterea vieții „poporenilor”, a modului lor de a trăi și a atitudinii acestora în raport cu munca, cultura, arta. Preotul transilvănean Ion Căianu, care a trăit în secolul al XVII-lea, ne oferă un bun exemplu în sensul celor afirmate mai sus, de la dânsul păstrându-se *Codexul* care îi poartă numele, *Codex* care fusese început cu mulți ani înainte de un alt preot.

Dacă am insista asupra acestei idei am constata că numeroase personalități clericale de la noi și din lume, în paralel cu activitatea bisericească, au avut preocupări din domenii apropiate uneori și, alteori, îndepărtate, care au înscris momente de referință în cultura umanității. Pentru a exemplifica fugar dimensiunea preocupărilor moderne ale preoțimii românești, readucem în memorie doar un singur caz, nu datorită lipsei acestora, ci a prea marii lor abundențe. Este vorba de preotul Simeon Florea Marian, comemorat în 2007 cu ocazia centenarului morții sale, care a alcătuit o operă folclorică exemplară, obținând premii ale Academiei Române și aprecieri unanime. După 1990, în fața preoților au apărut noi posibilități de implicare în diverse sectoare ale vieții cultural-artistice și științifice, creând noi valori.

Cele trei volume de folclor românesc semnate de preotul Macarie Dan Drăgoi și publicate la Cluj-Napoca sunt dovezi de ultimă oră în acest sens. Fiu al satului Spermezeu, de la poalele Țibleșului, M. Drăgoi a urmat studiile Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj Napoca, fiind hirotonit preot. În anul 2000, tânărul student și-a ales ca subiect pentru teza de licență în

teologie, monografia localității natale. Această teză de licență, revizuită și completată, a căpătat forma unei cărți intitulată *Spermezeu, străvechi sat românesc de la poalele Țibleșului. Monografie istorică*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2001; cartea debutează cu o prezentare elogioasă a Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu Valeriu Anania, urmând un Cuvânt înainte de Preot prof. univ. dr. Al. Moraru și Postfață de Mircea Petean, în total 384 de pagini.

În calitate de doctorand în istorie al Facultății de Studii Europene a aceleași Universități, s-a familiarizat cu cercetarea documentelor de arhivă și de viață spirituală a țăranimii din zonele nordice transilvănene, formându-și un stil riguros de lucru, bazat pe cele mai moderne instrumente și tehnici de investigare și prezentare. Documentația obținută în urma insistențelor sale investigații a fost tezurizată, după toată rânduiala, în Arhiva de Folclor a Academiei Române din Cluj, instituție care, la rândul său, i-a asigurat „o îndrumare și o asistență permanentă în cercetarea etnografică folclorică de teren” (Ion Cuceu). De asemenea, M. D. Drăgoi a beneficiat și de îndrumările cercetătorului dr. Dumitru Loșonți de la Institutul de Lingvistică și Istorie Literară „Sextil Pușcariu” (Cluj-Napoca), cel care l-a îndrumat să „literarizeze” textele și l-a ajutat să alcătuiască *glosarele dialectale*. Întrucât și pe văile Țibleșului folclorul se supune legii sincretismului, textele poetice fiind și acolo vehiculate de muzică, autorul a trebuit să apeleze și la îndrumarea și asistența specialiștilor clujeni în domeniul muzical. Este vorba de Lucia Iștoc, Elena Hlinca Drăgan și Anca Parasca, specialiști care s-au arătat interesați de problemele pe care le ridică limbajul muzical al cântecelor din subzona Țibleș – Năsăud. Transcrierea melodiilor a fost realizată în vol. I de Lucia Iștoc și Elena Hlinca Drăgan, căroră, la volumul *Ler Sfântă...*, li s-a adăugat și Anca Parasca. Volumul de muncă a fost deosebit; în acest sens, amintim doar efortul de a transcrie numai la volumul *Ler Sfântă...* 498 de texte și variante culese de M. D. Drăgan din



29 de localități de la 215 informatori care au oferit numeroase melodii, din care 281 melodii de colindă și 12 melodii instrumentale de la Capră.

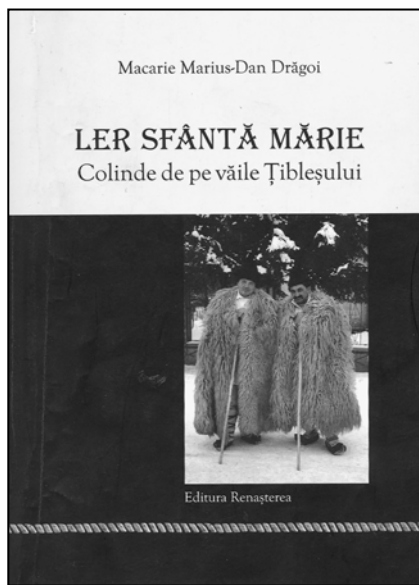
În volumul muzical din 2005 dedicat satului natal, Spermezeu, au fost introduse 331 de melodii reprezentative pentru *Folclorul copiilor* (1-81), *Cântecul de leagăn* (82-84), *Repertoriul nunții* (85-97), *Repertoriul de înmormântare* (98-107), *Cântece de la seceriș* (108-116), *Colinde* (117-188), *Drama religioasă Vișlaim* (189-195), *Cântări de Sfântă Marie* (196-198), *Cântece de șezătoare* (199-210), *Cântece de cătănie* (211-220), *Doine* (221-230), *Cântece propriu-zise* (231-296), *Cântece vocale de joc* (297-321), *Repertoriul păstoresc* (322-323) și *Melodii instrumentale de joc* (324-331). Clasificarea materialului din acest volum muzical în 15 genuri și repertorii a fost realizată de cercet. dr. Lucia Iștoc, care, într-o *Notă privind ordonarea materialului muzical* (p. XLI-XLVIII), prezintă criteriile clasificării și face o prezentare succintă a fiecărui repertoriu sau gen muzical în parte, remarcând „bogăția și varietatea surprinzătoare pentru perioada pentru care a fost cules, anii 2000-2002, dar care s-a dovedit posibilă prin dragostea, intuiția și râvna culegătorului” (p. XLI). În această *Notă*, L. Iștoc vrea să atragă atenția asupra unor aspecte muzicale pe care le consideră mai deosebite, fără a-și propune o analiză aprofundată și nici un studiu comparativ, care să facă referință fie și la satele vecine Spermezeului. Surprinde numărul mic de melodii instrumentale de joc (8 piese), din care șapte aparțin aceluiași dans popular, *Învârțita*, ceea ce considerăm că nu corespunde întru totul realității de pe teren. Astfel,



Fechete Gavrilă, 48 ani, Fechete Alex, 52 de ani, care au interpretat *Porneala oilor*, doină instrumentală de mare dificultate, ar fi putut să „zică” la fluier și niște jocuri păstorești locale sau răspândite pe o arie mai vastă. De asemenea, surprinde prezența unor tropare specifice cultului ortodox între genuri și repertorii autentic folclorice, știut fiind că troparul este un gen caracteristic muzicii bisericești culte de factură bizantină sau psaltică. E posibil ca, în cazul de față, să se fi avut în vedere faptul că și alți folcloriști consacrați, precum George Breazul, au consemnat melodii de tropare în colecțiile de colinde.

Și investigarea colindei de pe văile Țibleșului realizată de M. D. Drăgoi a beneficiat de o extindere continuă și semnificativă de la o singură comună – Spermezeu –, la întreaga subzonă Țibleș – Năsăud: Agrieș, Alunișul, Borleasa, Breaza, Căianu Mare, Căianu Mic, Ciceu-Hășmaș, Ciceu-Poieni, Cireași, Dobric, Dobricel, Dumbrăvița, Hălmășău, Ilișua, Mireș, Molișet, Negrilești, Oarziua, Păltineasa, Perișar, Poienile Zagrei, Purcărete, Răcățeșu, Sita, Suplai, Șendroaia, Târlișua, Zagra. Acest fapt a oferit posibilitatea unei cercetări complexe care a avut în vedere descoperirea caracteristicilor și a dimensiunilor repertoriului din perioada sărbătorilor de iarnă. În importanta sa lucrare, autorul a beneficiat nu numai de îndrumarea profesorului Ion Cuceu, ci și de implicarea directă a acestuia în actul cercetării, așa cum reiese din cele două *Introduceri* semnate de Domnia Sa, prima la volumul *Folclor muzical din Spermezeu*, și a doua la volumul de colinde *Ler Sfântă Mărie*.

Alături de aceste importante contribuții aduse de I. Cuceu la elucidarea problematicii propuse, trebuie evidențiată și cea a Luciei Iștoc. Studiul de etnomuzicologie al acesteia asupra colindei din subzonă a fost alcătuit cu profesionalism și acuratețe, cercetătoarea dovedindu-se a fi un reprezentat de seamă al Școlii de la Cluj-Napoca, școală performantă prin Iona Szenic, Zamfir Dejeu, regretații R. Nicola, Traian Mârză ș.a. Studiul intitulat *Considerații muzicale* (p. XV-XXVII) pleacă de la ideea că materialul reprezintă „nu numai documente de spiritualitate tradițională românească, ci și importante acte de cultură prin frumusețea, autenticitatea și frumusețea lor” (p. XV). Repertoriul muzical de aici cuprinde „colinde populare propriu-zise și culte (acestea din urmă fiind numite *colinde de pricină*), precum și melodiile instrumentale de la *Turcă*”. Repertoriul colindelor populare reprezintă stratificări importante, întreaga tematică de la sărbătorile de iarnă fiind concentrată în câteva tipuri melodice care au o circulație generală pe întreg spațiul cercetat. L. Iștoc evidențiază structurile sonore arhaice (pentatonică și penta-hexacordică),



structurile metrice tetrapodice cu amestec de tripodie, refrenele care nu depășesc opt silabe și ritmul divizionar și giusto-silabic cu preferință pentru peon 3 sau 4, dipiric, ionic major, minor și safic. A preluat clasificarea tipologică melodică propusă de Ilona Szenic în volumul *Colinde românești* (Cluj Napoca, 2003). Pe baza acesteia, Lucia Iștoc a alcătuit un indice de tipuri melodice (p. 133-146) care reprezintă „forma sintetică a clasificării”. Ordonarea în cadrul acestui indice se realizează pe criteriul formei arhitectonicii, evoluând de la structura strofică de două rânduri melodice la cele de trei și patru rânduri melodice. Etnomuzicologul Lucia Iștoc realizează și pertinente observații privind existența variației melodice, ritmice și de formă la un gen recunoscut ca încadrându-se între formele fixe ale folclorului românesc.

Importanța unor asemenea lucrări a fost subliniată și de Ion Cuceu, mentorul autorului, preotul Marius Dan Drăgoi. La cele menționate mai adăugăm faptul că aceste cărți dovedesc realitatea unei bogate vieți spirituale în actualitatea folclorică românească, precum și existența – cum o dovedește cazul de față – a unor cercetători devotați misiunii de depistare, studiere și publicare a acestor valori.

Viorel BÂRLEANU, Florin BUCESCU

Iordan DATCU, *Dicționarul etnologilor români*. Ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, București, Editura Saeculum I.O., 2006, 984 p.

Dicționarul etnologilor români, ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, este o lucrare unică în literatura de specialitate. Operă de aproape 1000 p., de format academic, a apărut la Editura Saeculum I.O., București, 2006. Ediția a III-a cuprinde: Autori, Publicații Periodice, Instituții, Mari Colecții, Bibliografie, Cronologie. Are 795 articole, spre deosebire de primele două volume, care au numai 475.

Dicționarul reprezintă activitatea științifică de cercetare a autorului pe o perioadă de peste trei decenii: „Timp de trei decenii am stat cu stiloul în mână, am citit tot ceea ce trebuia să fie citit, ne-am făcut din Biblioteca Academiei Române a doua casă, am citit ecurile critice ale cărților, am corespondat cu foarte mulți specialiști, ne-am informat cât am putut de bine”. Articolele din dicționar, majoritatea consacrate autorilor, se prezintă într-o formă perfectă de redactare.

Spre deosebire de articolele scrise anterior, în volume, în actualul dicționar au fost cuprinși și etnologi străini care au scris despre spiritualitatea poporului român ca: J. G. Frazer, Arnold van Gennep și alții (p. 20).

În *Dicționar* apar nume noi de folcloriști din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea ca, de exemplu, Micu-Clain Samuil, corifeu al Școlii Ardelene, născut în 1754, la Sadu, jud. Sibiu și mort la 13 mai 1806, la Budapesta. Acesta afirmă identitatea obiceiurilor românești cu cele romane: „Să adeverează din obiceiuri cum că românii sunt rămășițele romanilor celor vechi, de Traian în Dachia așezați, (...) că ceale mai multe obiceiuri ale românilor din Dachia sunt tocma acelea care le-au avut romanii cei vechi din Italia” (p. 585). O altă importantă personalitate care apare în *Dicționar* este folcloristul Micu Moldovan Ion, n. 13 ianuarie 1833, la Moldovenești, jud. Cluj, m. 7 septembrie 1915 la Blaj. Acesta a realizat împreună cu 166 de elevi blăjeni, între 1862-1878, cea mai mare și valoroasă colecție de folclor transilvănean din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. „Ampla sa colecție cuprinsă în 190 caiete, conține 3670 doine, cântece și strigături, 115 balade, 44 basme, povești, snoave și legende, 14 colăcării, 24 descântece, 55 ghicitori, 13 colinde, 1 bocet și 5 descrieri de obiceiuri culese din județele Alba, Bistrița-Năsăud, Brașov, Covasna, Cluj, Harghita, Hunedoara, Mureș și Sibiu.” Așa cum susține autorul *Dicționarului*, „această colecție este un răspuns atât apelului lansat de T. Cipariu, pentru culegerea creațiilor populare, cât și a unor comandamente majore ale epocii, lucrarea fiind unul din documentele peremptorii ale vieții culturale românești din Transilvania și ale unității spirituale a poporului nostru”.

Este amintit poetul Vasile Alecsandri, n. 21 iulie 1821 la Bacău și m. la 22 august 1890 la Mircești, județul Iași, care publică prima culegere de folclor din istoria culturii noastre: *Poezii populare – Balade*



(*cântece bătrânești*). Vasile Alecsandri pune prima dată în circulație capodoperele folclorice *Miorița* și *Meșterul Manole*. Interesul său pentru folclor și pentru poezia populară este anterior anului 1852.

Nume ca Lucian Blaga, Dimitrie Gusti, personalități ale culturii românești, nu-i scapă autorului. Iordan Datcu are în atenția sa și folcloriști basarabeni și bucovineni, cum sunt Grigore Botezatu, Grigore Bostan, Petru V. Ștefănuță, erou al renașterii naționale. Totodată, în *Dicționar* apar nume de autori străini care au arătat interes pentru valorile noastre tradiționale, cum e Jules Michelet.

Autorul subliniază importanța mișcării folcloristice de la noi din țară la care au contribuit numeroși învățători, profesori, preoți. „Despre învățătorii care i-au trimis răspunsuri la chestionare, B. P. Hasdeu spunea în 1885: «Îmi pare bine a constata un lucru: orice s-ar zice despre starea instrucțiunii publice în România, răspunsurile ce am primit dovedesc că sunt nu numai în orașe, dar chiar în sate și cătune învățători de o inteligență rară, cari ar face onoare oricărei școli străine»” (p. 20). În prefață la ediția I a acestui dicționar, Ovidiu Bârlea spunea că tocmai categoria elogiată de B. P. Hasdeu este omagiată prin acest lexicon: „Este omagiul de recunoștință adus celor puțin cunoscuți care au cules folclorul neamului lor, tăcuți și probi, fără paradă și fără gânduri de recompense și recunoașteri oficiale” (p. 20).

După cum susține Iordan Datcu, „țelul lucrării noastre a fost să pună la dispoziția specialistului și tineretului studios o lucrare foarte documentată care să fie oglindă a cercetărilor de etnologie românească, de la începutul lor, pe care l-a făcut în mod strălucit Dimitrie Cantemir în *Descrierea Moldovei* (scrisă în limba latină, în anul 1716) până la ultima generație de etnologi”. „Nimic nu i se poate reproșa lui Iordan Datcu în privința exigenței informației” (P. Ursache, în „Convorbiri literare”, nr. 1, Iași, 2007, p. 19).

Dicționarul este un instrument de informare științifică, de maximă valoare, util tuturor cercetătorilor în domeniu și el trebuie să fie apreciat în funcție de cantitatea și calitatea informației pe care o propune. Petru Ursache susține că „în cele trei volume de dicționar este cuprinsă întreaga etnologie românească, în toată complexitatea ei, de la Cantemir, la cea mai nouă generație de cercetători”.

În *Dicționarul etnologilor români* sunt menționate anuare recent apărute, cum este *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei* din Iași, din 2001, editat de Complexul Muzeal Național „Moldova”. Colegiul redacțional la primul număr: Vasile Munteanu, redactor coordonator,

Eva Giosanu, Marcel Lutic, secretar de redacție, Victor Munteanu, Angelica Olaru, Rodica Ropot și Coralia Costaș.

Așa cum apreciază Petru Ursache, „la ora actuală, autorul se bucură de un nume de cea mai bună rezonanță în domeniu, impunându-se după o muncă de cercetare intensă și riguroasă, prin studii critice solide, de referință, prin ediții exemplare, prin analogii de texte de interes general. Orice lucrare semnată de Iordan Datcu inspiră cititorului încredere și convinge datorită judecății echilibrate și valorizării corecte” (*Cartea de Etnologie*, în „Convorbiri literare”, Iași, aprilie 1999, p. 4).

Ne bucurăm că pentru a ilustra coperta *Dicționarului*, ediția a III-a revăzută și mult adăugită, autorul a ales imaginea unei scoarte din colecția Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași, imagine pe care am publicat-o în *Studii de etnologie românească*, Editura Princeps Edit, Iași, 2006, p. 223 și 246.

Emilia PAVEL

Feodosia ROTARU, Dorinel ICHIM, *Olăritul – meșteșug de tradiție în județul Bacău*, Bacău, Editura Egal, 2006, 166 p.

Rezultat al cercetărilor de teren întreprinse timp de aproximativ trei decenii de către muzeografa Feodosia Rotaru și cercetător științific Dorinel Ichim, cartea *Olăritul – meșteșug de tradiție în județul Bacău*, este o amplă radiografie asupra centrelor producătoare de ceramică din această parte a Moldovei, zonă cu veche rezonanță istorică în tradiția populară românească. Datorită rolului pe care ceramica, prin produsele sale, l-a avut asupra vieții sociale a comunității, participând în mod nemijlocit la viața de zi cu zi a omului, putem spune că orice contribuție adusă în sprijinul popularizării acestui meșteșug, reprezintă o completare importantă și necesară în același timp. Tradiția și numărul centrelor producătoare de ceramică populară din județul Bacău recomandă, de asemenea, o cercetare amănunțită, pe care autorii, cu o vastă experiență în munca de teren, bazată pe observarea și cercetarea obiectivelor etnografice, o pun în practică, realizând un studiu important, ce se constituie într-un valoros instrument de lucru pentru muzeografi, cercetători și profesori deopotrivă.

Prezentarea principalelor caracteristici ale ceramicii populare din județul Bacău nu poate face abstracție de contextul mai general al ceramicii moldovenești în ansamblul ei. Astfel, în prima parte a lucrării



ne este prezentat un istoric al meșteșugului pe aceste meleaguri; descoperirile resturilor ceramice în așezările neolitice, aparținând culturii Cucuteni, arată vechimea pe care această îndeletnicire a avut-o în acest spațiu. Indiferent că au fost realizate vase de cult necesare satisfacerii practicilor magice sau rituale ale unei populații preponderent agricole sau vase pentru prepararea și păstrarea hranei zilnice, ceramica s-a bucurat de un adevărat cult pentru civilizația rurală românească. Plecând de la ceramica neolitică, aparținând culturii Cucuteni – Ariușd, trecând apoi la cea geto-dacă, lucrată manual sau cu ajutorul roții, ce a resimțit mai târziu

influențele elenistice și romane, prezentând și caracteristicile ceramicii feudale moldovenești din secolul al VI-lea până în secolul al IX-lea, la care se adaugă ceramica ornamentală specifică secolelor al XVI-lea și al XVIII-lea, autorii încheie această prezentare a specificului ceramicii moldovenești cu ceramica secolelor al XVIII-lea, al XIX-lea și începutului de secol XX, scoțând în evidență principalele localități din zona menționată în care s-au produs oale. De altfel așa cum apare menționat și în statistica ce privește *Centrele producătoare de ceramică din Moldova secolele XVIII-XX*, statistică întocmită de Voica Maria Pușcașu și Victoria Semendeaev, teritoriul județului Bacău a fost de-a lungul timpului leagănul multor centre ceramice, autorii inventariind un număr de peste 60, majoritatea dispărute în prezent.

Demersul științific continuă cu prezentarea uneltelor ce erau folosite de către meșterii olari, a tehnicilor de lucru, precum și a principalelor categorii și forme de vase din care desprindem specificul ceramicii produse în județul Bacău. Astfel, aici ca pretutindeni în Moldova, s-a realizat de-a lungul timpului atât ceramică neagră arsă reducător, cât și ceramică roșie arsă oxidant de uz comun. Formele de

vase pe care meșterii le confecționau erau numeroase și variate, având în principal utilizări casnice; în ele se pregătea, se păstra, serveau și transportau alimentele. Datorită acestui specific, caracteristic de altfel întregii ceramici moldovenești, principalele oale produse în centrele băcăuane erau chiupurile, lăptarele, oalele pentru sarmale, străchinile, castroanele, cămile, moșoacele, toate fiind adaptate ca formă și dimensiuni pentru a le face cât mai practice.

A doua parte a lucrării debutează cu prezentarea principalelor centre de olărit din județul Bacău. Astfel, primul centru prezentat este Oituz, fost Grozești până la jumătatea secolului al XX, despre care aflăm că este una dintre cele mai mari așezări din zonă, în prezent având o populație de 6703 locuitori. În privința numărului celor care au practicat acest meșteșug, în primele decenii ale secolului trecut erau menționați 300-400 de meșteri, olăritul fiind principala îndeletnicire. De-a lungul timpului cei care s-au ocupat cu realizarea oalelor s-au împușinat semnificativ, astfel că în 1978 numărul lor ajunsese la 17. Specificul oalelor de Grozești – Oituz ține de calitatea lutului, unul roșiatic, cleois la pipăire, cu o plasticitate redusă. Ceramica produsă aici se distinge prin forme armonioase, este smălțuită, decorată cu alb și verde, prezentând ca elemente ornamentale principale: cercuri, valuri, creanga bradului, „gardul” sau „brâul preotesei”. Interesantă este și prezentarea tipologiei cuptoarelor de ars oale întâlnită de autori în această localitate, forma tronconică fiind cea care predomină.

Prezentarea centrelor de olărit continuă cu cel de la Frumoasa, comuna Balcani, situat în zona de interferență Trotuș – Neamț. El este în prezent unul din cele trei centre din județul Bacău unde se mai lucrează ceramică, datorită reactivării centrului de către foști olari, acum pensionari. Acest centru este cunoscut atât pentru ceramica sa neagră, cât și pentru cea roșie. Interesant de remarcat este tehnica de lustruire a vaselor cu ajutorul unei cârpe de lână. Prezența meșteșugului în localitate este dată și de abundența „hornurilor”, a cuptoarelor de ars oale, săpate în mal, fiind îngropate în pământ, o formă destul de arhaică în tipologia cuptoarelor de oale.

O remarcă aparte trebuie făcută și asupra centrului de la Cucuieți – Solonț, dispărut în prezent, unde ceramica impresionează prin varietatea formelor și prin proporțiile vaselor. De asemenea, mai sunt prezentate și centrele de olărit de la Lilieci – Hemeiuș, unde se mai lucrează sporadic ceramică populară, Schitu – Frumoasa, comuna Balcani, unde s-a realizat ceramică neagră, precum și cel de la Băhnășeni, comuna Pârjol, unde s-au

produs în egală măsură „vase cu pastă roșie și neagră”. Unitatea ceramicii din aceste centre este dată de caracterul utilitar al vaselor, predominând formele întinse: străchini, talgere, precum și cele de capacitate: oale pentru sarmale, urciorul, cana cu șipot, lăptarul.

Prezentarea principalelor centre producătoare de ceramică din județul Bacău se înscrie în aria de cercetare pe care olăritul ca meșteșug, l-a constituit de-a lungul vremii, el fiind o continuă temă de studiu pentru toți cercetătorii din domeniu.

Ovidiu FOCȘA

Gheorghe BURAC, *Comuna Vlăsinești (Vlăsinești – Sârbi – Miron Costin). Dăinuiri etno-folclorice*. Cuvânt înainte de Ion H. Ciubotaru, Botoșani, Editura Agata, 2007, 316 p.

Fiind o continuare, din perspectiva aspectelor etno-folclorice, a *Monografiei comunei Vlăsinești*, apărută în 2005 la aceeași editură, rod al strădaniei unor intelectuali ai comunei și coordonată de același Gheorghe Burac – susținut, în demersul său, de academicianul Alexandru Zub și de profesorul Ion H. Ciubotaru – studiul de față se constituie ca o cercetare etnologică intensivă, cu accente de istorie socială și cu deschideri spre creionarea atmosferei natale, amplu evocată de autor. Două sunt direcțiile sistematice pe care se sprijină cercetarea profesorului Burac: în planul secund, ni se oferă o schiță a „dăinuirilor etno-folclorice” din comuna prezentată, realități ale prezentului, culese din viața satelor, realități surclasate de materialul teoretic consultat de autor, reprezentativ pentru ținutul Botoșanilor. De aceea, inspirata folosire a termenului „dăinuire” caracterizează pertinent intenția autorului, care ne convinge să devenim martori la procesul evoluției faptelor de viață tradițională din locurile sale de baștină.

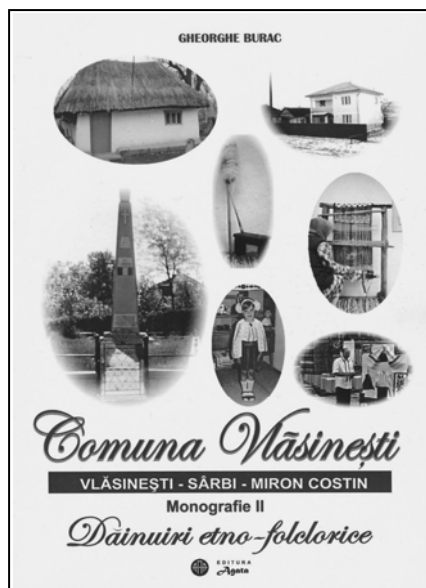
Lucrarea respectă toate rigorile unei monografii etnologice, urmărind aspectele dominante ale culturii materiale și spirituale din spațiul cercetat. În capitolul etnografic, autorul își revendică buna cunoaștere a trecerii de la tipul de locuință arhaic, format dintr-o singură cameră și tindă, la casa cu mai multe camere. Casa nouă este dotată cu mobilier modern, în locul vechiului sistem de încălzit plasat în colțul camerei și a obiectelor confecționate din lemn, atmosferă încălzită, în trecut, de bogăția cromatică a *lăicerelor*, *păretarului*, *ștergarelor* și

macaturilor, prin munca femeilor satului, care exercitau arta țesutului din 1860, când a fost atestat acest meșteșug în zonă de către cunoscutul cercetător Ion Ionescu de la Brad (p. 33).

Caracterizat de acea discreție clasică a gustului moldovenilor de nord, portul popular din Vlăsinești – făcând încă parte din comorile uitate ale lăzilor de zestre care mai supraviețuiesc pe la bătrânii satului, vizitați cu multă dăruire de Gheorghe Burac – a fost „revitalizat”, într-un context istoric defavorabil, marcat naționalist, de costumele bucovinene, sosite aici odată cu afilierea administrativă a comunei la regiunea Suceava (p. 49).

Obiceiurile familiale și calendaristice ocupă cea mai mare parte a lucrării, de unde remarcăm bogata colecție de texte rituale din zona cercetată, încă păstrate în secolul XXI, cărora li se alătură piese prețioase din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, culese în 1981. Ceremonialul nupțial este unul dintre compartimentele cu certe mărturii ale supraviețuirii, fapt datorat caracterului spectacular al evenimentului. Astfel, se mai păstrează textele rostite de *staroste* sau *vornicei*, scurtate și insuficient motivate de secvențele rituale, dar mai ales cântecele și jocurile apreciate în zonă (*Sârba, Hora, Ruseasca, Galopul, Mărunțica* ș.a.), păstrate din vremuri străvechi prin aportul lăutarilor vestiți în aceste locuri, cărora încă li se mai recunoaște valoarea și le este cinstită amintirea. Cu toate acestea, accentele nostalgice ale unei actualizate „vieți a lumii”, modalizează discursul vlăsineșteanului – iubitor al trecutului: „Dar nu mai sunt demult druștele care croiau cămășile pentru mire și socri, din *vălătucul* de pânză lucrată de mama miresei; (...) a dispărut și portul popular cu care se găteau mirii în ziua nunții...” (p. 85).

Profitând de interesul pe care l-au manifestat cunoscuți folcloriști de la începutul secolului trecut pentru creațiile populare ale acestei zone, autorul ne oferă o antologie de astfel de texte arhaice (colinde, plugușoare, cântece, povești, strigături, credințe și practici



rituale), culese de Mihai Eminescu, Elena Sevastos, Elena Niculiță-Voronca, Dumitru Furtună, legați spiritual, în diferite moduri, de vechiul ținut al Dorohoiului.

Lucrarea lui Gheorghe Burac reușește să ofere cititorului contemporan un tablou al relațiilor intratextuale dintre variantele culese în diferite epoci traversate de satele văii Bașeului. Astfel, poveștile și snoavele din Sârbi și Vlăsinești (*Merele de aur*, *Împărăteasa ielelor*, *Povestea porcului* ș.a.), unele publicate de folcloristul D. Furtună la începutul secolului al XX-lea, se întâlnesc, într-un mod firesc, cu cele identificate, la sfârșitul aceluiași secol, de către cercetătorii de la Institutul de Filologie Română din Iași, dar și cu cele din urmă nuclee epice care supraviețuiesc în amintirea bătrânilor din satele comunei, toate demonstrând apetența moldovenilor pentru nesfârșitele digresiuni epice, plăcerea lor de „a sta la povești”. Baladele (*Manea*, *Corbea*, *Vălean*), alte „izvodiri din bătrâni”, sunt relaționate cu variantele corespunzătoare identificate de Al. Vasiliu, G. Dem. Teodorescu sau T. Pamfile, iar cântecele și strigăturile din Vlăsinești sunt preluate din reprezentativa antologie de folclor poetic din județul Botoșani, alcătuită de profesorul Ion H. Ciubotaru și publicată în 1980.

Spre finalul monografiei, autorul face operă de recuperare și, implicit, oferă viabilitate istorică, unei serii de documente cu rolul de a asigura „dăinuirea” memoriei colective; de exemplu, el introduce aici „răspunsul” unui intelectual al comunei la „chestionarul lui Hasdeu”, consemnat în anul 1885. Fidel deontologiei de colecționar, Gheorghe Burac surprinde, în fotografiile care ilustrează diferite aspecte ale vieții satelor cercetate, un prezent dinamic al acestor ținuturi și, atent la specificul lingvistic al consătenilor săi, adaugă un glosar de termeni dialectali. Indicele de informatori și bogata bibliografie din final confirmă ținuta științifică a acestei lucrări.

Reafirmând colaborarea dintre procesul evolutiv și stabilitatea principiilor tradiționale, în cadrul existenței comunei din vechiul județ *Dorohoiu*, monografia alcătuită de Gheorghe Burac este, așa cum observa autorul „Cuvântului înainte”, profesorul Ion H. Ciubotaru, „o carte despre trecutul și prezentul acestor așezări, așa cum și-l amintesc bătrânii, ori cum îl edifică cei de astăzi” (p. 9).

Ioana REPCIUC

ABREVIERI

AAF	–	Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj-Napoca
AF	–	Anuarul de Folclor, Cluj-Napoca
AFAR	–	Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca
AFMB	–	Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași
AICSU	–	Anuarul Institutului de cercetări socio-umane, Sibiu
AIEF	–	Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”
ALIL	–	Anuarul de lingvistică și istorie literară, Iași – București
AMEM	–	Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași
AMET	–	Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca
AMM	–	Acta Moldaviae Meridionalis, Vaslui
ANRM	–	Arhiva Națională a Republicii Moldova
ANR	–	Arhivele Naționale ale României
ASI	–	Arhivele Statului Iași
BAR	–	Biblioteca Academiei Române
BRV	–	Bibliografia Românească Veche
CAF	–	Caietele Arhivei de Folclor, Iași
DIR	–	Documente privind istoria României
DJAN	–	Direcția Județeană a Arhivelor Naționale
DJANI	–	Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași
DRH	–	Documenta Romaniae Historica
MSCIE	–	Museum – Studii și comunicări de istorie și etnografie
REF	–	Revista de Etnografie și Folclor
RF	–	Revista de Folclor
RM	–	Revista Muzeelor
RMM	–	Revista Muzeelor și Monumentelor
SCE	–	Studii și comunicări de etnologie, Sibiu
SCIA	–	Studii și comunicări de istoria artei

